المشكلات الفلسفية

عند ابن حزم والبصري وابن رشد

د. بركات محمد مراد

كتاب المجلة العربية

191

المشكلات الفلسفية

عند ابن حزم والبصري وابن رشد

(رؤية عقلية لمشكلات فلسفية)

د. بركات محمد مراد

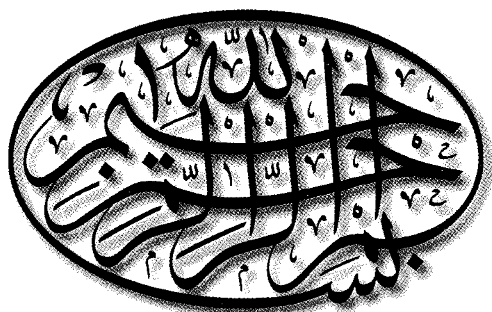
المجلة العربية

رئيس التحرير

د. عثمان بن محمود الصيني

الرياض - طريق صلاح الدين الأيوبي (الستين) - شارع المنفلوطي
هاتف: 4778990 - 4779792 فاكس: 4766464
ص.ب 5973 الرياض 11432
المملكة العربية السعودية

www.arabicmagazine.com - info@arabicmagazine.com


بسم الله الرحمن الرحيم

ح المجلة العربية، 1433هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

مراد ، بركات محمد

المشكلات الفلسفية عند ابن حزم والبصري وابن رشد : رؤية عقلية لمشكلات فلسفية. / بركات محمد مراد .- الرياض، 1433هـ

184 ص، 21x14 سم

(سلسلة كتاب المجلة العربية، 191)

ردمك: 978_603_8086_12_4

1 - الفلسفة الإسلامية 2 -الفلاسفة المسلمون أ.العنوان

ديوي 189 1433/8108

رقم الإيداع: 1433/8108

ردمك: 978_603_8086_12_4

المحتوى

المقدمة

إن الفلسفة بدراستها للقيم العليا، وتحليلها لمشكلات الفكر الإنساني في العصور الغابرة وفي العصر الراهن؛ هي التي تفيد الإنسان حسن التمييز بين النافع والضار، كما تفيده التفريق بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، وبين الجمال والقبح. وإن دراسة تاريخ الفلسفة ومشكلات علم الكلام عند المسلمين السابقين؛ تجعلنا نرى كيف كان الفلاسفة والمتكلمون من أبرز عوامل التطور الاجتماعي والثقافي للأمة العربية والإسلامية، وكيف شكلوا عقليتها وعبروا عن هويتها، وبخاصة حين يكون (الحوار) Dialogue هو المنهج الرئيس لهؤلاء الفلاسفة والمتكلمين.

ولابد للحوار من وجود متكلم ومخاطب، ولابد فيه من تبادل الكلام ومراجعته. وغاية هذا الحوار توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، وتوضيح المعاني، وإغناء المفاهيم، وحل الإشكالات الفكرية والدينية، مما يؤدي إلى تقدم الفكر وارتقاء الحضارة وازدهار الثقافة.

وقد شرع الإسلام الحوار وسيلة أساسية للدفاع عن الحق، مشروطاً بشرط عام هو أن يكون الحوار بالتي هي أحسن (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن) (العنكبوت:46). كما أنه من قيم الإسلام الأساسية ومبادئه الأخلاقية البحث عن الحقيقة والانتصار لها، ودعمها بالحجج والبراهين التي تؤدي إلى التفاف الناس حولها بإرادتهم وحريتهم دون خوف أو إكراه، وهذا بالطبع لا يتم إلا بالحوار الإيجابي الذي رسم القرآن الكريم

طريقه، وعبّد مسلكه ومنهجه.

وقـد استعرضنا في دراسـة تحليلية نقدية منهج الجـدل وآداب الحوار في الفكـر الإسلامـي، وبخاصـة أنه قد توافـرت جهود نفر مـن علماء الأمة وصلحائها، على إرسـاء قواعد الحرية الفكرية التي تتغذى بالحوار، وتنمو بالمراجعة، وتصح بالنقاش، لذلك نشطت حركة الاجتهاد وتنوعت أساليب العمل وتلاقحت الرؤى ووجهات النظر. فأثمر ذلك في واقع الحياة قوة في البنية الفكرية، ووعياً في التناول والمعالجة، واحتفاء بالرأي، وتلمساً للحق، وانقياداً له.

ممـا ساعد على تكوين بناء معـرفي إسلامي ضخم، ما بين أشكال كلامية وأخرى فلسفية، تتخللها مشكلات ومفارقات فلسفية وفكرية حاول كل طـرف حلهـا. وكانت المعرفة المترتبـة على هذا الجدل والحـوار في الفكر الإسلامـي معرفة يقينية تمثل الحق وتؤكـده، خصوصاً أنها مبنية على أسس ودعائم يقينية، فقد توصلت إلى (منطق البرهان).

هـذا المبحـث نستعرضه من خـلال مؤلفات تراثية مهمـة، شملت كتباً ودراسات أصولية، وأخرى كلامية وفلسفية، عالجها بمناهج نقدية مفكرون وفلاسفـة من أمثال الحسن البصري وابن حـزم الأندلسي والفيلسوف ابن رشد، رائد العقلانية العربية وآخر الفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى، والـذي مثل العقل عنـده ركيزة أساسيـة ومحورية. وكانـت العقلانية تمثل الصبغة الأساسية في مذهبه واتجاهه.

ولا ننسـى أن ابن رشد في دراسته لمشـكلات علم الكلام وموضوعات

الفلسفـة والشريعة كان مميـزا، فإننا نجده لا يترك فرصة مـن أجل المزاوجة بـين الفلسفة والشريعة إلا انتهزها. وقد كان هذا مطلبا رشديا ملحا، ويمثل محورا من محاور هذه الفلسفة، حتى في الموضوعات الدينية، مثل الفقه، وقد كانت له فيه مؤلفات كبيرة، ولذلك نجد التساند بين الحكمة والشريعة لم يقع التخلي عنه حتى في الميادين الخاصة مثل الفقه، ونجد علوم الملة الإسلامية -كمـا يسميها ابن رشـد- تكتسب نضجها وقوتها حينمـا تصبح علوما عقلية تستغل، كلما اقتضى الحال بعض ثمار المجهود الإنساني العالمي، وتمد هي الأخرى الفكر الإنساني بتجارب ثقافية لم يعرفها الأولون.

ولذلـك نعرض لعدة أبحاث عند ابن رشـد تكشف مكانة العقل عنده، ومدى استخدامه لهذا العقل في حل إشكالات عويصة، ظهرت في مسائل علـم الكلام عند المسلمين، مثل التدليل على وجود الله تعالى، اعتمادا على العقل أو النقل، أو استنادا إلى أساليب الجدل أو البرهان، والاعتراف بحقيقة واحدة مطلقة رغـم تعدد الرؤى. إضافة إلى تناولـه مفهوم التأويل والذي يؤسس به ابن رشـد مشروعية الاختـلاف القائم على مـبررات عقلية أو علميـة، فيقضي على الرؤية ذات الاتجاه الواحد، مما يؤسس لتدشين أرضية صالحة ثقافيا للاختلاف الثري والخصب في الرؤية والمنهج.

وإذا كانـت العلـوم الفلسفية تتطلب اطلاعا واسعـا ومجهودا ضخما في التفكير؛ فإن علوم الشريعة تتطلب في نظر ابن رشد درسا واجتهادا وإدراكا، قد يكـون أصعب من الذي تتطلبه الحكمة. ومن هنا سيجعل ابن رشد من التأويـل سبيلا إلى الفهم المنفتـح، وبخاصة حين يكون المجتهد متمكنا من

أدواتــه، باذلا كل جهده العقلــي لاستشراف المعاني الخبيئــة التي يتضمنها النصــ الديني. هذا التأويــل يجعل عند ابن رشد من النص المقدس نصا ثريا وغنيــا ومنفتح الأفــق.بما لا يتناهى، بل يجعله مفتوحــا على كل فهم ممكن في المستقبــل، إنه يؤسســ له دائما معنى جديدا جديرا باتســاع أفق الرؤية واتساع دائرة المعقول.

الفصل الأول

منهج الجدل وآداب الحوار في الفكر الإسلامي

توطئة

إن الاختــلاف وتعــدد وجهات النظر في المجتمعــات الإنسانية سنة من سنن الله سبحانه وتعالى في عباده، واقتضت الحكمة الإلهية أن تختلف آراء الناس في صغير الأمور وكبيرها، ومرجع ذلك أنهم خلقوا مختلفين في الفهم والعلم، كما خلقوا مختلفين في الأمزجة والميول والرغبات.

ولذا لا يمكن أن يتصور حوار إلا مع التعدد، وإلا كان حوارا مع الذات، وحديثا مــع النفس. وإذا لم يكن هناك تعدد فليس هناك حوار، فالحوار هو الوسيلة التي بمقتضاها تنتقــل الأفكار والمعلومات والمعاني بين شخصين أو أكثر، مما يدفع إلى استمرار الاتصال وإلى دوام التواصل. بل هو أفضل وسيلة اتصال Communication يمكن أن تنشأ بين الإنسان والآخر.

وهناك حاجة حيوية الآن للحوار القائم على قواعد المنهج العلمي المرسوم في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وبخاصة أن الدين الإسلامي، هو دين الحوار، فقد وضع قواعد الحوار العلمي ورسم أهميته، بحيث لن يعدم المحاور قاعدة منطقية للحوار إلا وجد دليلها في كتاب الله تعالى، فللحوار في القــرآن الكــريم أســس معلومة وقواعــد واضحة، بيّنها فقهــاء الإسلام ومفكــروه، على اختلاف اتجاهاتهــم وتعدد رؤاهم، مما يــدل على حيوية الإسلام وقدراته على أن يكون دينا لكل زمان وكل مكان.

ومـا أحوجنا الآن إلى منهج الحـوار وأساليبه في مخاطبة الآخر، ولا سيما الحـوار مع الغرب بعـد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عـام 2001 والتي رُمـي فيها الإسلام زورا وبهتانا بالتعصب والجمـود، وعدم مواكبة العصر ومتغيراتـه، على الرغم مـن أن القرآن الكريم والـتراث الفكري الإسلامي ناطقـة جميعها بأساليـب الحوار وتعدد أنواع الجدل علـى تعدد مستوياته واختـلاف أشكاله وتنوع صوره بـين الإنسان والإنسـان، وبين الإنسان والله، وبين الله وملائكته، بل بين الله والشيطان. هذا الحوار الذي تبدى في الأزل قبل خلق الإنسـان، وذاك الحوار الذي تجلى في الآخرة بعد أن تفنى الدنيا ويأتي الحساب.

أما الجـدل ومناهجه فقد ورد اللفظ في القرآن الكريم باشتقاقاته المتعددة ماضيـا ومضارعا ومصدرا، ويلاحظ أن هـذا اللفظ ورد في القرآن الكريم في الغالـب الأعم بالمعنى المذموم حسب ما ورد في تفسير الآيات الآتية[1]. وقد وردت بالمعنـى الممدوح في أربعة مواضـع: في المجادلة الآية الأولى: (قـد سمـع الله قول التي تجادلـك في زوجها وتشتكـي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير). وهذه الآية تعود في الاستدلال لكلمة الجدل والحوار، وقوله تعـالى: (وجادلهم بالتي هي أحسن)[2]وقوله: (فلما ذهب عـن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لـوط إن إبراهيم لحليم

---

(1) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: 165

(2) سورة العنكبوت: 46

أواب منيب)[1].

أما الحوار أو المحـاورة، فنجد الفيروز آبادي في القاموس المحيط، يذكر أن الحُوار بالضم، وقد يكسر: ولد الناقة تضعه، أو إلى أن يفل عن أمه، جمعه أحـوره، وحيران وحُـوران، والمحـاورة، والمحورة: الجـواب، كالحوير، والحـوار، ويكسر، والحيرة والحويرة، ومراجعة النطق. وتحاوروا: تراجعوا بالكلام بينهم... والتحاور: التجاوب[2].

وقـد جاءت الكلمة في القرآن في ثلاثة مواضع، في سورة الكهف. ومن هذا يتبـين أن الحق والباطل في صراع دائم، والجدال سلاح يستخدمه أهل الحـق كما يستخدمه أهل الباطل، والحـوار لون من ألوان الجدال بالتي هي أحسن بين فريقـين يحاول كل فريق إثبات وجهة نظـره، ورغبته الصادقة للوصول إلى الحق والصواب.

أمـا المعجم الفلسفي في تحليـل لفظ حـوار Dialogue، فيذهب إلى أن: حاوره محاورة وحوارا، والمحاورة: المجاوبة، أو مراجعة النطق والكلام في المخاطبة، والتحاور التجاوب. لذلك كان لابد في الحوار من وجود متكلم ومخاطب، ولابد فيه كذلك من تبادل الكلام ومراجعته. وغاية الحوار توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، لا الاقتصار على عرض الأفكار القديمة، وفى هذا التجـاوب توضيح للمعاني، وإغناء للمفاهيـم، يفضيان إلى تقدم

---

(1) سورة هود: 74، 75

(2) القاموس المحيط: حور

الفكر، وإذا كان الحوار تجاوبا بين الأضداد، كالمجرد والمشخص، والمعقول والمحسوس والحب والواجب، سمي جدالا[1].

وهـذا الذي ذهب إليه المعجم الفلسفي لا يبعد كثيراً عن معناه في الفكر الإسلامي، فالجدل هو عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة، وهو لا يكون إلا بمنازعة غيره، والنظر قد يتم به وحده[2]. والمجادلة: هي المنازعة في المسألة العلمية لإلزام الخصم سواء كان كلامه في نفسه فاسدا أو لا، وإذا علـم بفساد كلامه وصحة كلام خصمـه فنازعه فهي المكابرة، ومع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه فهي المعاندة[3].

وهكذا فالحوار: جدال كلامي يتفهم كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجّحت لديـه استمساكه بوجهة نظره، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الأدلة التي تنير له بعض النقاط التي كانت غامضة عليه[4]. وأما مشروعيته، وهل أقره الإسلام؟ فلا شك أنه يعد من الوسائل الحضارية التي استخدمها منذ الأزل، لنشر أفكاره، وإقناع الآخرين (وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً).

والإسـلام قد شرع هـذه الوسيلة للدفاع عن الحـق مشروطا بشرط عام هو أن يكـون الحوار بالتي هي أحسن. قال تعالى مخاطبا نبيه صلى الله عليه

---

(1) المعجم الفلسفي: جميل صاليبا، ج1 ص 51، بيروت دار الكتاب اللبناني عام 1982م

(2) الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق د.عدنان درويش، ومحمد المصري ص353، مؤسسة الرسالة، بيروت عام 1993م

(3) السابق ص 849

(4) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ط3 دار القلم – دمشق

وسلـــم: (وجادلهم بالتي هــي أحسن)[1]، كما خاطــب المؤمنين في سورة العنكبوت بقوله: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن)[2].

يقــول حسن حبنكــة الميداني: «والتقديــر في الآيــة: إن سلك مجادلوكم مسالــك غير مهذبــة القول فاسلكــوا كل طريقة هي أحســن وأفضل»[3]، وعبــارة (بالتي هي أحســن) عامة وشاملة لكل الأساليــب المتاحة؛ القولية والفكريــة.. الإســلام شــرع هذه الوسيلــة مشروطة بشرطهــا، وطلب من المسلمين أن يكونوا في حوارهم في حالة من الرقي والأدب. قولا وفكرا.

القرآن الكريم ومنهج الحوار والجدل

من قيم الإسلام الأساسية ومبادئه الأخلاقية البحث عن الحقيقة والانتصار لها ودعمها بالحجج والبراهين التي تؤدي إلى التفاف الناس حولها بإرادتهم وحريتهــم دون خوف أو إكراه. وهذا بالطبع لا يتــم إلا بالحوار الإيجابي الذي رسم القــرآن الكريم طريقه، وعبّد مسلكه ومنهجه. وقد كان القرآن الكريم خاتمة الكتب السماوية التي جاءت لتعلم الإنسان كيف يكون الحوار طريقا للفكــر ومنهجا للعقيدة والعمل. وجاء الإســلام ليكون دين الحوار الذي يطلق للفكر أن يفكر في كل شيء وليتحدث عن كل شيء، وليحاور الآخرين على أساس الحجة والبرهان والدليل.

---

(1) سورة النحل: 125

(2) سورة العنكبوت: 46

(3) ضوابط المعرفة ص 361 السابق

في البدء كان الحوار، كان الملائكة يسبحون ويقدسون الله في ابتهال وخشوع وإخلاص. ويشاء الله تعالى أن يخلق الإنسان ليكون (خليفة في الأرض) ويعلن لهم هذه المشيئة الحاسمة. ويبدأ الحوار في سؤال عن طبيعته وعن دوره وعن سلبياته وإيجابياته. يقول تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون)[1].

يقول المفسرون إن خطاب الله تعالى لملائكته بأنه سيجعل في الأرض خليفة، ليس المقصود به المشورة وإنما التعريف بوجه الحكمة من هذه الخلافة. أو المقصود تعليم العباد المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها، وعرضها على عقلائهم وحكمائهم. وقد رد الملائكة على الخالق سبحانه بقوله: يا ربنا أتجعل في هذه الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن ننزهك عما لا يليق بعظمتك ولا نعصي لك أمرا؟ وقولهم هذا إنما صدر منهم على وجه استطلاع الحكمة في خلق نوع من الكائنات يصدر عنه الإفساد في الأرض مع تسليمهم بجلال علم الله وحكمته في كل ما يفعل.

---

(1) سورة البقرة: 30 : 33

ولا يتنافى تعجبهم واستفسارهم كما يقول الدكتور عبدالرشيد عبدالعزيز[1] مـع هذا التسليم، لأن التعجب يصدر عـن خفاء سبب الفعل، والملائكة لا يعلمون الغيب. لذلك فهم بسؤالهم يستكشفون الحكمة من ذلك الخلق.

وقد أجابهم الحق بما يليق بمقام الخالق عز وجل: (إني أعلم ما لا تعلمون). ثم أوضح لهم بعض جوانب الحكمة من خلق آدم وجعله خليفة في الأرض. لأنه علمه ما لا علم لهم به، وسخر له ما في الأرض جميعا، وجعله مسيطرا عليـه، وأنه حملـه الأمانة التي لم تستطـع أن تحملها السمـاوات والأرض والجبال، وعندئذ سجد الملائكة لآدم سجود تحية وتكريم وامتثال لأمر الله.

ثـم يأتي الحـوار في كثير من المواضع في القرآن الكـريم، مثل ذلك الذي حـدث مع إبليس، ويأتـي في أكثر من سورة من سور القرآن الكريم. ومنها علـى سبيل المثال سورة الحجر، حيث يقول الحق تبـارك وتعالى: (وإذ قال ربـك للملائكـة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنـون. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين)[2].

الملائكـة أطاعوا وسجدوا، وأقام الله لهـم الحجة، أما إبليس فإنه استكبر وعانـد ورفضـ السجـود، وازداد غيا بمحاجـاة الحق سبحانـه وادعاء ما لا يملكـه، ويحكـي القرآن الكريم مـا دار بين الخالـق سبحانه وتعالى وبين

---

(1) مبدأ الحوار فى الإسلام، د.عبدالرشيد عبدالعزيز سالم من كتاب: صور حضارية للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ص 63، 64 العدد 97، مصر عام 2003م

(2) سورة الحجر: 28

إبليس من محاورات، فيقول في آياته: (قال يا إبليس ما لك ألا تكون مع الساجدين)[1]، فأجابه إبليس: (لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون)[2].

وهناك حوار آخر يوضح عدم سجود إبليس حين يقول تعالى: (قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك، قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين)[3].

وهناك أيضا حوارات بين ولدي آدم قابيل وهابيل في سورة المائدة الآيات 27 : 31، وكذلك بين نبي الله إبراهيم عليه السلام وعبدة الكواكب، سورة الأنعام الآيات 74 : 79، وسورة مريم الآيات 41 : 48، وكذلك حوار موسى عليه السلام مع قومه، سورة البقرة الآيات 67 : 71، وهي كثيرة في القرآن الكريم.

وقد وردت كلمة (حوار) في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع، جاءت اثنتان منها في سورة الكهف في معرض الحديث عن قصة صاحب الجنتين، وحواره مع صاحبه الذي لا يملك الكثير من المال وغيره. فقد استعمل القرآن الكريم كلمة (حوار) في موضعين منها: (... فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا)[4]و(... قال له صاحبه وهو يحاوره، أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا)[5].

---

(1) سورة الحجر: 32
(2) سورة الحجر: 33
(3) سورة الأعراف: 131
(4) سورة الكهف: 34
(5) سورة الكهف: 37

أما الآية الثالثة التي وردت فيها هذه الكلمة فقد جاءت في سورة المجادلة في قصة المرأة التي أتت إلى النبي شاكية زوجها إلى الله: (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير)[1].

أما (الجدل) فإن القرآن الكريم تكفل بذكر مادة (الجدل) واستعملها في عدة مقامات بصيغ مختلفة متنوعة وبمضامين متقاربة حينا ومتباعدة أحيانا. بلغت تاراتها تسعا وعشرين تضمنتها سبع وعشرون آية انتسبت إلى ست عشرة سورة، وقد اختص العهد المكي بسبع عشرة آية تعرضت لذكر الجدل، وذلك لطبيعة هذه المرحلة بالذات وما تميزت به من مقاصد أساسية تود الدعوة إثباتها وترسيخها، وتستلزم إثارة الموضوع قصدا أو عرضا.

فعقيدة التوحيد يتطلب تأسيسها إقامة الشواهد المثبتة، وادعاء النبوة يفترض التصديق به تقديم المؤيدات المقنعة، والإيمان بيوم الآخرة يتوقف قبوله على إبانة الحجج القاطعة، بالإضافة إلى أن هناك عوائق معنوية متمكنة يقتضي اقتلاعها عقد المناظرات المفحمة، وعراقيل مادية متحكمة، يحتم تضييق الخناق عليها تنظيم محاورات ومناقشات لإقامة الحجة ونصب الدليل.

فهو عند هذه الطائفة مناقشات هادئة تتوجه إلى العقل، وتطالبه بالنظر والتدبير، وتخاطب الحواس تدعوها على الاستخدام فيما حولها من كون وأنفس وآفاق، للوصول إلى تقرير الحق وهو عند تلك خصام ونزاع ومراء

---

(1) سورة المجادلة: 1

ومغالطات، وإعراض وتملص باستعمال أساليب لا يقرها منهج ولا يرتضيها منطق، وانغماسه في الذاتية ومقتضيات الهوى والمصلحة.

ولعل السر في هذه المساحة الواسعة التي أخذتها كلمة (الجدل) في القرآن الكريم، يكمن فيما واجهه الإسلام من قضايا أو عاش فيه الإنسان من مواقف، فقد واجه التحديات الفكرية والتقليدية التي تعيش في داخل وعي الإنسان وفكره، مما يدخل في حركة التغيير التي يريد الإسلام لها أن تغزو أعماق الإنسان وفكره، لتنقله من ظلمات الشك والكفر والضلال إلى نور الإيمان والتوحيد والهداية. كما أنه واجه التحديات الخارجية من القوى الدينية والاجتماعية والسياسية التي كانت تسيطر على حياة الإنسان في المجتمعات التي لم تكن تؤمن بالإسلام[1].

وعلى هذا الأساس وقف الإسلام في وجه كل هذه التحديات، ليرد التحدي بمثله، من موقع الرغبة في الوصول إلى الحق، وإفساح المجال للأفكار بأن تلتقي بمفاهيمه، لا من موقع الرغبة في الغلبة من أجل حب الغلبة، ولكن من موقع الإقناع والاقتناع.

ولهذا لجأ الإسلام إلى الجدل القائم على الحوار المباشر، الذي ينطلق من طرح الفكرة في ميدان الصراع من أجل إشغال الساحات بعلامات الاستفهام، التي يطرحها الإسلام مع أجوبتها، ليوفر على المتصارعين جهد

---

(1) الحوار في القرآن، محمد حسين فضل الله، ج1 ص 16، 17 دار المنصوري للنشر الجزائر بدون تاريخ.

البحــث عن ســؤال، قد لا يجدونــه جاهزا في أفكارهــم، وربما يواجهون صعوبة في العثور عليه. كل ذلك من أجل أن تدخل الفكرة في وعي الإنسان بعمــق، وتقتحم أفكاره بقوة، ولهذا طرح الإسلام في القرآن الكريم جدال الإنسان وحواره الذاتي مع نفسه إلى جانب جداله مع مجتمعه، ومع الفئات التــي كانت تمثــل القوة المعارضة آنــذاك. ثم لم يقف عنــد ذلك، بل حاول أن يخلــد كل ما أثير من مفردات الجدال حــول العقيدة، من أجل استمرار الإيحاء بضرورة التوافر على هذا الأسلوب في حركة العقيدة والحياة.

ويتبــين لنا مدى أصالة الرؤية الإسلاميــة في جعل الحوار والجدل منهجا مــن مناهج العرفان، وطريقا إلى إدراك الحق في ذاته، وأصالة القرآن الكريم في احــترام الآخر، سواء أكان شيطانا أم ملاكا أو إنسانا يتفق أو يختلف في العقيدة والدين أو الرؤية والإدراك حتى يكون الأمر عليه حجة بالغة.

وقــد انطلق الإسلام في هــذا الاتجاه إلى أبعد الحد، فأكد في أكثر من مجال علــى دور الحجة في الإيمان وفــي المسؤولية، فمن ذلك ما جــاء في القرآن الكــريم عن الله تعالى، وهو يحدثنا عن الحجة البالغة التي أقامها على العباد فيما يريدهم أن يؤمنوا به، في قضية الكفر والإيمان، كما في قوله تعالى: (قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين)[1].

ويحدثنــا في بعض الآيــات عن رفضه لوقوف المؤمنــين موقف الضعف أمام الناس الذين يحاولون أن يثيروا الحجج ضد الإيمان والمؤمنين، في قوله

---

(1) سورة الأنعام: 149

تعالى: (... لئلا يكون للناس عليكم حجة)[1] وهناك آيات كثيرة توضح لنا الصورة الحية للمنهج الإسلامي والذي يجعل المركز الأول في العقيدة للحجة والبرهان، فلا إيمان بدون حجة، ولا مسؤولية إلا بعد إقامة البرهان، وإنارة الأجواء التي تنطلق بالحجج الإلهية لتدفعهم إلى التفكير والحوار في رحلة الإنسان من الشك إلى الإيمان.

حتى في يوم القيامة، لا يقف الإنسان مكتوف اليدين أمام مصيره، بل يترك له مجال الدخول في حوار وجدال يدافع به عن نفسه، على أساس من العدالة التي تحترم في الإنسان حقه الطبيعي في الدفاع عن نفسه، حتى أمام الله تعالى الذي يعلم كل شيء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، وذلك في قوله تعالى: (يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون)[2].

الجدل القرآني وجه من وجوه الإعجاز

لذلك فدراسة ما في القرآن الكريم من جدل، وتشخيص ما في هذا الجدل من وجوه الاستدلال، وتحديد ملامح ما عرض فيه من أدلة عقلية، ومحاولة تحليل ما لها من منابع، وتمييز ما لها من خاصيات، وما ترمي إليه من

---

(1) سورة البقرة: 150
(2) سورة النحل: 111

أبعاد غائية، وما تـود الوصول إليه من مردودات إيجابية؛ هو عمل يندرج ضمن تبيان وجه من وجوه القرآن الإعجازية، وهو ما يعرف حسب عبارة القاضي عياض[1] بالتنبيه على طرق الحجج العقليـة والرد على فرق الأمم ببراهين قويـة، وأدلة بينة، سهلة الألفاظ، موجزة، مثل قوله تعالى: (أوليس الـذي خلق السموات والأرض بقـادر على أن يخلق مثلهم بلى)[2]، و(قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)[3]و(ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)[4].

وقد تحدث عن هذه الناحيـة الإعجازية (القاضي عبدالجبار) المعتزلي في المجلد الرابع من كتابه الكبير (المحيط في النبوات)، وذكر في مبحث إعجاز القـرآن قوله: «واتفق فيه أيضا استنباط الأدلة التي توافق العقول، وموافقته وما تضمنه لأحكام العقل على وجه يبهر ذوي العقول، ويحيرهـم، فإن الله بينه على المعـاني التي يستخرجها المتكلمون بمعنـاه، وجهد، بألفاظ سهلة قليلة تحتوي على معان كثيرة»[5].

وذكـر الفخر الـرازي في كتابه (الأربعين في الكلام علـى النبوات) أثناء الحديث عن المعجزات العقلية: «بل أقر الكل بأنه لا يمكن أن يزاد في تقرير الدلائل على ما ورد في القرآن»[6]، وقال كذلك الطاهر بن عاشور من الفقهاء

(1) القاضي عياض: الشفاء ج1 ص 277
(2) سورة يس: 81
(3) سورة يس: 79
(4) سورة الأنبياء: 22
(5) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، محمد بن إبراهيم الصنعاني: ص 27 ط2 الحلبي مصر، بدون تاريخ0
(6) السابق ج2 ص22

المعاصرين: «فمن طُرق إعجازه العلمية أنه دعا للنظر والاستدلال»[1].

ويبدو أن الوجه المعجز في موضوع الجدل القرآني الذي بهر العلماء والمفكرين المسلمين يتمثل في وضوح الأدلة، وسهولة صياغتها، وإيجاز ألفاظها، ويسر فهمها، وفى بعدها عن التعقيدات والجفاف التي قد نجدها مثلا في كتب المنطق.

يقول الزراكشي في كتابه (البرهان)[2]: «اعلم أن القرآن العظيم قد اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة. وما من برهان، ولا دلالة وتقسيم، وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية؛ إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده تعالى على عادة العرب دون دقائق طرح أحكام المتكلمين لأمرين: أحدهما: بسبب ما قاله: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم)[3]. الثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام. فإن من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم يتخط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون، ولم يكن ملغزا، فأخرج تعالى مخاطبته في محاجة خلقه في أجل صورة تشتمل على أدق دقيق لتفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة وتفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الخطباء».

وهذا بالفعل ما انتهي إليه ابن رشد الفيلسوف في كتابه (فصل المقال)،

---

(1) السابق ص 22

(2) التحرير والتنوير: الشيخ ابن عاشور ج1 ص 113 الحلبي مصر عام 1965م

(3) سورة إبراهيم: 4

حـين يرى أن الجـدل والأدلة في القـرآن يتناسب مع اختـلاف مستويات المـدارك والعقول، فقد ذكر: «طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصـدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهـان بالبرهان، إذ ليس في طباعهم أكثر من ذلـك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[1].

الجدل من خصائص الإنسان ومميزاته

وإذا تتبعنـا الآيات القرآنيـة التي تناولت الحديث عن الجدل؛ نجد منها ما يفيد أن (الجدل) منزع جبلي في الإنسان، فالقرآن يصرح ببيان خاصية من خاصيات الكائن البشري وميزة من مميزاته، وهي كونه: أكثر الأشياء جدلا (ولقـد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثـل، وكان الإنسان أكثر شيء جدلا)[2].

ومعنى هذا أن الإنسان بحكم كونه يملك إمكانات ذهنية، إلى جانب، ما يحمله من نوازع، تحرص كل الحرص على الإشباع، والظفر بمبتغاها، نراه قـادرا على الدفاع عن كيانه، وعن ذاتيته، بشـكل تلقائي وهو ما يولد فيه جبلة الميل للخصام، وحب المراء، فهو ينازع ويعاند، ويجادل إثباتا لوجوده وتأكيدا لبقائه، وإظهارا لشخصيته، قال الإمام المراغي: «إن جدل الإنسان

---

(1) البرهان في علوم القرآن - الزراكشي ج2 ص 34 الحلبي ط2 مصر.

(2) سورة الكهف: 54

أكثر من جدل كل مجادل، لما أوتيه من سعة الحيلة وقوة المعارضة واختلاف النزعات والأهواء، وقوة العزيمة على غير حد»[1].

فالإنسـان بما له مـن استعدادات ذهنيـة، وملكات إدراكيـة، وبما له من نـوازع ذاتية وميول نفعية؛ كان أكثر الكائنـات جدلا. والجدل معناه العام -وبعيدا عـن الاصطلاح- عبارة عـن قدرة كلامية وبراعـة حجاجية قد تستخدم لإثبات الحق، لو تاقت النفس إلى سلوك الخير، أو للتشبث بالباطل لو نزعت إلى اتباع الهوى.

وعلى الرغم من أن هـذه خاصية إنسانية وضحها القرآن الكريم، إلا أن أول من سن الجدال، على مـا يقول (ناصح الدين الحنبلي)[2] هـم الملائكة، حيث قالوا: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك).

الجدل والاختلاف

وفى الحقيقة فهذه الخاصية المميزة للإنسان تساعد على ترقية اتجاهه نحو الكمـال من حيث تتيح له اتساعا في النظـر والرؤية، وتكشف له عن كثير من جوانب الموضوع الذي يضعه في بؤرة تفكيره وهدفا لاستبصاره. فهذا الجدل لا ينشأ إلا لوجود الاختلاف في إدراك الحقائق، ولا يكون إلا لتعدد

---

(1) التفسير، أحمد مصطفى المراغي ج15 ص 166 ط 4 مصر عام 1972م

(2) استخراج الجدل من القرآن، ناصح الحنبلي، تحقيق محمد الحبيب، الباب الثاني، وانظر الجدل فى القرآن الكريم، د. محمد التومي، ص 11 ، 14

الرؤيـة. والاختلاف والمخالفة أن ينهج كل شخص طريقا مغايرا للآخر في حاله أو في قوله. والخلاف أعم من (الضد) لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفـين ضدين. ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يفضي إلى التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال تعالى: (فاختلف الأحزاب من بينهم)[1] و(لا يزالون مختلفين)[2] و(إنكم لفي قول مختلف)[3].

وعلـى ذلك يمكن القول بأن «الخلاف والاختلاف يراد به مطلق المغايرة في القول أو الرأي أو الحالة أو الهيئة أو الموقف. وقد قضت مشيئة الله تعالى خلق الناس بعقول ومدارك متباينة إلى جانب اختلاف في الألسنة والألوان والتصورات والأفكار، وكل تلك الأمور تفضي إلى تعدد الآراء والأحكام، وتختلـف باختلاف قائليهـا، وإذا كان اختلاف ألسنتنـا وألواننا ومظاهر خلقنا آية من آيات الله تعالى، فإن اختلاف مداركنا وعقولنا، وما تثمره تلك المـدارك والعقول آية من آيات الله تعالى كذلك، ودليل من أدلة قدرته، وإن عمـار الكون وازدهار الوجود وقيام الحيـاة لا يتحقق أي منها لو أن البشر سواسية في كل شيء، وكل ميسر لما خلق له، (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم)»[4].

فالاختـلاف بـين الناس أمـر طبيعي، وهـو يساعد على تقـدم وازدهار

(1) سورة مريم: 37
(2) سورة هود: 118
(3) سورة الذاريات: 18
(4) انظر أدلة الاختلاف في الإسلام، د. طه جابر العلواني ص 22-26 كتاب الأمة العدد9 قطر 1406هـ

الحيـاة الفكرية والثقافيـة، خاصة حين يلتزم بـآداب الاختلاف، فهو يتيح إذا صدقـت النوايا التعرف على جميع الحالات التي يمكن أن يكون الدليل رمـي إليها بوجه من وجوه الأدلة. وفى الاختلاف رياضية الفكر والذهن، وتلاقح الآراء وتنوع النظر بما يثري التجربة الإنسانية.

أمـا الخـلاف الذي نهى عنه القـرآن والسنة النبوية، فهـو الخلاف الذي يخرج الإنسان عن حقيقة الموضوعية ويسقطه في هوة الذاتية والانفعالية، ولا يترتب عليه سوى اختفـاء الرؤية العقلية الصحيحة للحقائق والمعارف والمبـادئ، وعلى هـذا نفهم قول النبي صلى الله عليـه وسلم: «إنما هلكت بنـو إسرائيل بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم»[1]. وقول ابن مسعود رضـي الله عنه: «الخلاف شر»[2]. كما ذم ابن حزم الخلاف ولم يجعل شيئا منه رحمة، بل اعتبره كله عذابا.

ويمكـن أن نجمـل أسباب الاختـلاف العامة والتي يـؤدي كثير منها إلى الجدل فيما يأتي:

أ- اختلاف المدارك: بعض الناس قد أتاه الله عقلا راجحا وبصيرة نافذة، وفكـرا ثاقبا، يـدرك الموضوع مـن كل نواحيه ويلم بظواهـره وخوافيه، وبعضهـم فيه قصور نظر، فلا يستطيع إحاطة الموضوع بنظرة شاملة، وفيه قصور فكر، فلا يدأب في البحث عن الحقيقة إلى النهاية، ولابد أن تختلف

---

(1) رواه أحمد في مسنده ومسلم

(2) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص 22

النتائـج التي يحصل من كان على هذه الشاكلـة عما يصل إليه من كان من الصنف الأول.

وقد جـاء في رسائل (إخوان الصفا)[1]: «إنـك تجد كثيرا من الناس جيد التخيل، دقيق التمييز، سريع التصـور، ذكورا، ومنهم من يكون بليدا بطئ الذهـن، أعمـى القلب، ساهـي النفس، فهـذا أيضا من أسبـاب اختلاف العلمـاء في الآراء والمذاهب، لأنه إذا اختلفـت إدراكاتهم اختلفت آراؤهـم واعتقاداتهم بحسب ذلك».

ب- اختلاف الرغبات والشهوات والأمزجة: قال أسبينوزا: «إن الرغبة هـي التي ترينا الأشياء مليحـة لا بصيرتنا. وإذا كانـت الرغبة تستولي على مقياس الحسن والقبح على النفس ذلـك الاستيلاء، ورغبات الناس مختلفة متضاربـة؛ فلابد إذن مـن أن يختلفـوا باختلافها، وتتبايـن آراؤهم لتباين رغباتهـم. كذلك لاختلاف أمزجة الناس ما بين استقرار واضطراب تجعل آراؤهـم مختلفة باختلافهـم»، كما أن العصبية على حد تعبـير أبو الريحان البـيروني «تعمي الأعـين البواصـر، وتصـم الآذان السوامـع، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تسامح باعتقاده العقول»[2].

كما أن سيطرة الأوهام التي قد تستولي على بعض الناس تجعلهم يسلمون بأفكار غريبة في ذاتها وهم باعتناقهم لها يخالفون من لم يقعوا تحت تأثير أوهامهم.

---

(1) نقلا عن تاريخ الجدل، الإمام محمد أبو زهرة ص 10 القاهرة عام 1980م

(2) الآثار الباقية، البيروني ص 9

ج- اختلاف الاتجاه: وقد جاء في الجزء الثالث من (رسائل إخوان الصفا)[1] القياسات مختلفة الأنواع كثيرة الفنون، كل ذلك بحسب أصول الصنائع والعلوم وقوانينها. مثال ذلك أن قياسات الفقهاء لا تشبه قياسات الأطباء، ولا قياسات المنجمين تشبه قياس النحويين ولا المتكلمين، ولا قياسات المتفلسفين تشبه قياسات الجدليين، وهكذا قياس المنطقيين في الرياضيات لا يشبه قياسات الجدليين، ولا تشبه قياساتهم في الطبيعيات والإلهيات.

وإذا كان لكل علم أقيسه خاصة به، فمن غلبت عليه أقيسه علم إذا بحث في موضوع مع صاحب علم آخر يختلف نظراهما، وكل ينبعث في تفكيره وروح علمه، واعتبر ذلك بالخلاف بين المعتزلة والفقهاء والمحدثين في مسألة خلق القرآن، فإن الاختلاف بينهما كان سببه اختلاف مناهج البحث، وإن شئت قلت اختلاف عقليتين: إحداهما تستنبط العقائد من الآثار، كما تستنبط الأحكام العملية، والأخرى تسير وراء العقل مهتدية به ومندفعة في تياره.

د- التقليد للسابقين ومحاكاتهم من غير نظر إلى دليل، وتقصي البرهان، وكثير ما حكى القرآن الكريم عن المشركين تقليدهم للآباء، ونص على إهمال العقل في مثل قوله تعالى: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون)

---

(1) نقلا عن أبو زهرة السابق ص 9

وقوله تعالى: (وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنـا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتـدون). ولا تزال نزعة تقليد السابقين في نفوس الناس، وإن كانوا يتفاوتون فيها قوة وضعفا.

٥- غموض الموضـوع واختلاف المنظـور: كذلك قد يـؤدي غموض الموضـوع إلى الاختلاف في رؤيته على حقيقته أو رؤية بعض جوانبه دون بعض، وبخاصة حين يتعلق الأمر بالأمور الغيبية غير المشاهدة، مثل الكلام في حقيقة الذات الإلهية أو معرف هذه الصفات ومحاولة تحديدها بالمفاهيم البشريـة أو قياسهـا وفقا لها، كذلـك تختلف الأفهـام والبصائر، بحسب المنظـور الذي تنظر منـه إلى جانب من الحقيقة دون آخـر، وربما كان الحق لذلك في مجموع وجهات النظـر، وأفضل مثال لذلك مثل حقيقة العميان الذيـن لمسـوا الفيل ووصفوه، والـذي يضربه أفلاطون مثـلا في محاوراته، ويقصر كل منهم عن إدراك حقيقته حين تؤخذ أقواله منفردة عن الآخرين.

هـذه بعض الأمثلة لأسباب اختلاف المدارك والعقول مما تؤدي إلى نشأة الخـلاف والحاجة إلى الحـوار والجدل، وقد كان ذلك مدعـاة لأن يتحول الجدل إلى أسلوب من أساليـب الاقتناع تارة، والتبرير أخرى، أو التلاعب بالألفاظ والتركيز على القوة البيانية التي تتلاعب بالمفاهيم مرة ثالثة، مما دعا الفيلسـوف (سقراط) قديما أن يعنى كل العناية بدلالات الألفاظ ليفهم كلا الخصمين كلام الآخر، فيتلافيا كل نزاع.

ولابـد للحق في مثل هذه الأجـواء، أن يواجه ذلك كلـه بأساليب مماثلة متفوقـة، لأن الطريـق إلى فكر الإنسـان وقلبه لم تعد خاليـة، بل أصبحت

مزدحمة بكثير من المفاهيم والآراء التي تحجب عنه الحق أو تمنعه من وضوح الرؤيـة مما يتطلـب جهدا كبيرا في تمهيد الطريق إلى حيـاة الإنسان الفكرية والعقدية الصحيحة.

إن صياغـة العقلية المتفتحة، التي تتوسل المرونة مع الآخرين؛ كان واحدا مـن أكبر هموم المسلمين في مراحـل النضج الفكري، والتألق الروحي، مما أدى بـدوره إلى سيادة مبدأ الحوار، الذي لم يكن وقفا على فئة دون غيرها، وإنمـا امتد لينعم في ظله المسـيء قبل المحسن، والعدو قبل الصديق، والذي يرتع في الضلال قبل الذي يستضيء بنور الهداية.

تعزيز الدور الإيجابي للحوار

وفي هذه البيئة النقية، توافرت جهود نفر من علماء الأمة وصلحائها، على إرساء قواعد الحرية الفكرية. التي تتغذى بالحوار، وتنمو بالمراجعة، وتصح بالنقاش، فنشطـت حركة الاجتهاد، وتنوعـت أساليب العمل وتلاقحت الرؤى ووجهات النظـر، فأثمر ذلك في واقع الحياة قوة في البنية الفكرية، ووعيـا في التناول والمعالجـة، واحتفاء بالرأي، وتلمسـا للحق وانقيادا له، وغدت (الحكمة ضالة المؤمن، أني وجدها فهو أحق الناس بها).

فجـاء ذلـك المسلك تأصيـلا لقيمة حرص عليها النبي صلـى الله عليه وسلـم في تعامله مع الصحابة الكرام. ذلك أن عصمته عن الخطأ وتسديده بالوحي، وعلمه بمصادر الأمور ومواردها؛ لم تجعله يستنكف عن إدارة دفة الحوار مع من حوله، إقرارا بمبدأ الشورى في حياة المسلمين من بعده، ودفعا

لغوائل الاستئثـار بالرأي، ومصادرة حق الآخرين في الإفصاح عما يخامر أذهانهـم، ويتفاعل في نفوسهم. فكانت المواقف تجـاه الأحداث المختلفة تجسيدا لروح الجماعة ومرئياتها المنسجمة والملتزمة بهدى النبوة[1].

وطبيعـة الحق أنه يأبى أن يكـون وقفا على فرد أو فئـة أو جماعة، مهما تحققـت بأسباب القوة واحتشاد مظاهر الغلبـة والسطوع، ولكنه كثيرا ما يتأتى لفرد تزدريه الأعين أو فئة منسية أو جماعة مغمورة. ويكون الظفر به رهـن الإحساس الواثق بأن في وسع أي إنسان أن يرشد إلى ما فيه الصلاح والسـداد ما دام يشاطرنا الهم، ويسلـك معنا الطريق ذاته، ويبتغي الهدف نفسه، متقيدا بتوجهات الإسلام وضوابطه.

وطبيعـة الإسلام أن فهمـه واستلهام روحه وتمثل مقاصـده؛ لا يمكن أن يتحقـق بها إلا مـن خلال السعي الموصـول في مسالك الانتقـاء الواعي، والالتقـاط المسؤول لما تسفر عنه جهود الأمـة، أفرادا وجماعات، في كل زمـان ومكان، وهي تقيـم حياتها على نحـو ما أراده الله تعـالى في كتابه الكريم، وإرساء رسوله الأمين في سنته المطهرة، قولا وفعلا وتقريرا.

ومـن هنا يبدو أن تنوع الأساليب والوسائل وتباين طرق الأخذ والفهم، هي في الواقع ظاهرة صحية تمكن للإسلام في واقع الحياة، وتستغرق نشاط الناس، على اختلافهم، فيما يحفظ لهم إيمانهـم، ويضمن لهم سلامتهم،

---

(1) التأكيد على فاعلية الحوار، حسن فضل المولى دفع الله، مجلة الأمة العدد 59 قطر ذو القعدة1405هـ

ويزكي مسيرتهم ويرفدهم بعناصر القوة ويدفع بهم في مراقي الإحسان[1].

وبالتالي فإن استئناف الحياة الإسلامية المثلى، يقتضي الانطلاق من أرضية التفاهــم والتنسيق، وهو أمر لا يتحقق إلا بتعزيــز الدور الإيجابي للحوار، الذي يمتد عبر مختلف الساحات، ويتوافر على كل الاهتمامات، من خلال تبادل الآراء، واستقاء التجارب، والاستفادة من الخبرات، وهو ما ينبغي أن يتداعى إليه الأفراد وجميع الفعاليات التي تضمها الأمة.

لقد أراد الإسلام أن يخطط للإنسان طريقه إلى الإيمان، من دون أن يفرضه عليــه، فعمل على أن يقوده إليــه، ويدله عليه من موضــع ممارسته لإرادته، واستخدامه لفكره، لينطلق فيه على أساس حرية الإرادة والاختيار، وتحمل المسؤوليــة باستبصار، فكان الحوار الذي يتمثل في إدارة الفكرة بين طرفين مختلفــين أو أطراف متنافسة، وكان الجدال الــذي يتجسد في إعطاء الحوار قوة العناد للفكرة والإصرار عليها، وكانت الحجج والبراهين التي يتجه فيها كل طرف من أطراف الحور والجدال إلى إعطاء الفكرة القوة الإقناعية، التي تجعل منها شيئا يستند إلى أساس ثابت متين.

وكانت كل هذه الأمور هي الطريق العملي لمواجهة الإنسان بقضايا الحق والباطــل، ليؤمن بهذا ويكفر بذاك على بينة مما يؤمن أو يكفر به، كما جاء في قوله تعالى: (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة)[2].

---

(1) السابق.

(2) سورة الأنفال: 42

الجدل كمنهج فكري

والجدل يطلق في الأصـل اللغوي على معنيين حسيين: أحدهما: الشد، والفتـل، والإحـكام. جاء في مفـردات الراغـب[1] (جدلـت الحبل، أي أحكمت فتله، وجدلت البنـاء أي أحكمته). وثانيهما: الإلقاء، والإسقاط على الجدالة، التي هي الأرض الصلبة، جاء في أساس البلاغة[2]،: (جدله أي ألقاه على الجدالة).

وإذا اعتبرنـا تسمية المنازعة الكلامية أو الفقهية جدلا استنادا على المعنى الأصلـي الأول. فذلـك لأن كل واحـد من المتجادلين إنمـا يعمل على شد رأيـه وإحكامه بما يقدمه من أدلة تأييدية. وبما يكشف عنه من وهن في رأي خصمه، وقد بين الراغب ما يراد بالجدل على اعتبار كونه متولدا عن المعنى الأول فقال: (فكأن المجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه).

وإذا اعتبرنـا التسمية متأتيـة عن المعنى الثاني، فذلـك لأن كل واحد من المتجادلـين إنما يجتهـد في استجماع قواه العقلية بإبـراز المؤيدات وإظهار الشواهـد لبيان وجاهة ما التـزم به من مذهـب، وما اعتنقـه من مبدأ قصد تبكيت خصمه ومباهتته.

ولبيـان العلاقة بين ما يحويه الجدل من مضمـون وصلته بالمعنى اللغوي الثـاني، قال الراغـب: «وقيل الأصل في الجدال الصـراع وإسقاط الإنسان

---

(1) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصبهاني، كتاب الجيم ص 123 مصر

(2) أساس البلاغة، الزمخشري ص 85 بيروت عام 1965م

صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبة». وقال الشوكاني: «وقيل مأخوذ من الجدالة، وهي الأرض لأن كل واحد من الخصمين يريد أن يلقى صاحبه عليها»[1].

وسـواء أكان الجدل مستمدا من الفتل والشـد أم من الصراع والإسقاط، فالمهم أنه يطلق على المشادة الفقهية أو الكلامية أو الفكرية التي تهدف إلى تحقيق الغلبة لما اعتنق من مذهب، ولما اتخذ من رأي، فهو يقوم على (إظهار المتنازعين مقتضـى نظرتهما) كما يقول الإمام الجويني في كتابه (الكافية في الجدل)، حيث أن من أسسه أنه يتم على (التدافع والتنافي) فهو الوسيلة الناجحـة أكثر مـن غيرها في تصحيح المذهب[2] بل هـو في بعض الأحيان الوسيلـة الوحيدة المجديـة في إزالة اللبس، (من حيـث لم يجدا بدا منه في تحقيق ما هو الحق وتمحيق ما هو الشبهة والباطل)[3].

ومـن الملاحـظ أن الجـدل في الفكـر الإسلامـي لا يعني مـا تعنيه كلمة Dialectique في الفرنسيـة أو Dialectic في الإنجليزيـة والتـي أصلهـا في اليونانيـة Dailektike، من حيث أن المعرفة المترتبة على هذه الأخيرة (ظنية) في الفكر اليوناني[4].

فالمعرفـة المترتبة علـى الجدل في الفكر الإسلامي معرفـة يقينية تمثل الحق

---

(1) الفتح القدير، الشوكاني ج1 ص 511 دار المعرفة، بيروت

(2) الكافية في الجدل، الجويني، تحقيق د. فوقية حسين محمود، ص 23 مصر عام 1979م

(3) السابق ص 24

(4) انظر المعرفة الجدلية في فلسفة أرسطو د. أميرة حلمي مطر: تاريخ الفلسفة عند اليونان

وتؤكـده، خاصة وأنهـا مبنية على أسـس ودعائم يقينية، ممـا جعل الإمام الجوينـي إمام أهل السنة والجماعة، يؤكد علـى أن الجدل يشمل ما يسمى (بمنطق البرهان).

وبهذا يخالف الجدل مدلوله عند كل من أفلاطون وأرسطو قديما، حيث يجعلـه الأول طريقا يرتفع به الفكر مـن الإحساس إلى الظن ومن الظن إلى العلـم الاستدلالي، ومـن العلم إلى العقل المحض، وطريقـا هابطا من أعلى المبـادئ إلى أدناها متوسـلا بالقسمة الثنائية[1]، ويجعلـه أرسطو مبنيا على الآراء الراجحـة أو المحتملة، فهي عند أرسطو وسطا بين الأقاويل البرهانية والأقاويل الخطابية[2].

كمـا أن الجـدل في الفكـر الإسلامـي أوسع مـدى بالنسبـة لصلاحية التطبيـق على مختلف الموضوعات لأنه لا يتقيد بنسق منطقي محدد (القياس الأرسطـي)، على الرغم من أنه كثيرا ما يستعين بهذا النسق الأخير، ولكنه يستعـين أيضا بأساليب البحث على اختلافها، رغم التزامه أسلوب المدافعة والتنافي. وهذا يجعلـه أسلوبا قابلا للتكيف بمقتضيات طبيعة الموضوعات التي يطبق عليها، ولو تعمقنا الأمر، لوجدنا له كثيرا من التطبيقات في الفكر الإسلامي، فهو يستخدم بشكل جيد في الأصول والفروع، وقد استفاد منه علماء الكلام وأصحاب المدارس العقائدية المختلفة، كما استفاد منه الفقهاء

---

(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ج1 ص 392 بيروت عام 1982م

(2) السابق ج1 ص 393

والباحثون في أصول الفقه على اختلاف اتجاهاتهم وتباين مدارسهم.

ونجد هذا المنهج الإسلامي الخالص، يتفوق على (منطق البرهان) ذلك المنهج التحليلي الذي صيغ بصفة مسبقة لتنصب فيه الموضوعات، فتفقد كثيرا من حقيقتها وصفاتها المميزة، من حيث أن الجدل الإسلامي سيستفيد من (الاستقراء) و(الاستدلال) على حد سواء، ويجعلهما بعض أساليبه التي يتوسل بها إلى إدراك الحقيقة وإقناع الآخرين بها، كما سيتأثر خطى كل أنواع الاستدلال المستخدمة في القرآن الكريم، ويستخلصها ثم يعيد استخدامها في ترقية كثير من العلوم التي يستنبطها العلماء المسلمون أو يتوصلون إليها مثل:

الاستدلال بالتعريف أو بالتعميم والتخصيص، أو بالمقابلة أو بالسبر والتقسيم أو قياس الخلف أو التمثيل أو غيرها من أساليب الاستدلال العامة والخاصة، ولذلك حقق كثيرا من الإنجاز والرقي في علوم الفقه وأصوله في استنباط المبادئ والأحكام في الشريعة الإسلامية، كما ساعد على بناء المنهج النقدي المستخدم في دحض ونقد الآراء والمعتقدات والمذاهب في علم الكلام والعقائد.

فهو أسلوب نظر حي، يتآزر فيه أكثر من عقل، للكشف عن الحقيقة، أو إلزام الآخرين بها. ومن البدهي أن يقال إن الجدل في كل كتاب من كتب الفقه وأصوله أو كتب الكلام، ولقد يتخذ شكلا عمليا في دراسات يجد المؤلف نفسه فيه مدفوعا إلى أن يفكر متبعا لوجهة نظر مناوئة، وقد يتخذ شكلا نظريا يخضع لاعتبارات تمهيدية، يختصر فيها نوع الجدل، من

حيث قوانينه وقواعده، وفائدته، وأدلته العقلية أو النقلية التقليدية[1]، إلا أنه في نهايـة الأمر إبداع إسلامي خالص له دلالتـه على مدى التقدم الفكري والثقـافي الذي حققه المسلمـون في مجال المناهج والطـرق المستخدمة في إدراك الحقائـق والمفاهيم والمبادئ، خاصة في تلـك العلوم الشرعية (الفقه وأصولـه)، والأخـرى العقلية (الـكلام والفلسفة)، وهـي مناهج وطرق احتـوت على الأساليـب المنطقية اليونانيـة القديمـة، وزادت عليها بفضل ذلك التفحصـ والاستبصار العقليـين اللذين داومهما كثـير من المفكرين والمجتهدين المسلمـين، وبخاصة في تلك القـرون الأولى من الإسلام قبل وبعد تمثلهـم للفكر اليوناني خصوصـاً، وفكر الأمم والحضـارات السابقة عامة.

أمـا آداب البحث والمحـاورة فهي التي يطلق عليها ابـن خلدون (آداب المناظـرة)[2] ولسوف نحكم عليها طبقا للنص الذي كتبه عنه يقول: «وأما الجـدل، وهو معرفـة آداب المناظرة والتي تجري بين أهـل المذاهب الفقهية وغيرهـم، فإنه لمـا كان باب المناظرة في الرد والقبـول منه، وكل واحد من المتناظريـن في الاستـدلال والجـواب يرسـل عنانـه في الاحتجـاج، ومنه مـا يكـون صوابا ومنه ما يكون خطـأ، فاحتاج الأئمـة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما، يقف المتناظرون عنـد حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون

---

(1) انظر مثلا الإحكام فى أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي ج1 ص 9- 27 القاهرة عام 1347هـ

(2) انظر المقدمة، ابن خلدون ص 457 وما بعدها

حـال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا، وكيف يكون مخصصـا منقطعا، ومحل اعتراضـه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمـه الـكلام والاستدلال، ولذلك قيـل فيه (إنه معرفـة بالقواعد من الحـدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بهـا إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي في الفقه أو غيره))[1].

ومن الممكن أن نضيف إلى هـذه الاعتبارات العامة، ملاحظات أخرى، أكـثر تحديدا، يمكن استقاؤها من كتاب (الكافية في الجدل) لإمام الحرمين، أو من كتاب (الجدل علـى طريقة الفقهاء) لابن عقيل (513ه /1119م)؛ أن الآداب تفرض تحديـد المسألة تحديدا دقيقا، وكذلك تحديد الإجابة المقدمة عليهـا، وهي تلزم الخصمين أن يمتنعا عـن الحديث معا، وفى نفس الوقت، وألا يقاطع أحدهما الآخر، وأن التلطف والرقة مما ينبغي التزامهما.

وتُذكـر إلى جانب الآداب شروط الجـدل، فالمناقشة لا يمكن أن تنعقد إلا بين خصمـين متساويين، لأن الطرف الأدنى يقف تلقائيا موقف الشخص الـذي يلتمس تعليما، أو يكتفي بطـرح أسئلة، ومن اللازم أن يتمتعا بنفس شروط الأمان والصحة وألا تكون بهما عاهة، أو علة طارئة.. إلى آخر هذه الشروط العامة[2].

---

(1) السابق ص 457 وانظر الجدل، ابن عقيل ص 203 و الكافية، الجويني ص 530، ص551

(2) انظر مناظرات فى أصول الشريعة الإسلامية، د. عبد المجيد التركي ص 43، 44 حيث يشير إلى الفروق المنهجية التي بين آداب البحث والجدل والمناظرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986 م

الطابع الإسلامي للجدل

إن الجـدل في الإسلام عامة، والقـرآن خاصة ليس ترفا فكريا ولا طريقة لإضاعة الوقت، ولا أسلوبا من أساليب الإفحام والانتصار بعيدا عن قضية الحق والباطـل، ومعيارا للصواب والخطأ؛ ولكنـه منهج من مناهج المعرفة وأسلوبـا من أساليـب الكشف عن الحقيقـة وإلزام الخصم بهـا، ومن هنا تختلـف وظيفتـه في الإسلام عن وظيفة ذلك الجـدل اليوناني القديم الذي كان يراد لذاته، بغض النظر عما يحققه من نتائج.

فالجـدل الـذي كان يتمثل في محاورات أفلاطون مثـلا، ليس القصد منه الخـروج بنتيجة بصدد المشكلة المعروضة، بقدر ما يجعلنا أقدر على الجدل في كل الموضوعـات، فهدف المحـاورات، إذن ليـس إمدادنا بالمعلومات والحقائق بقدر ما تقدمه من مساعدة على التدريب على فن الجدل، ولذلك كان هذا الفن هو الشغل الشاغل لطبقة النبلاء والمثقفين غير المشتغلين بهموم الحياة وقضاياها.

ولعل السر في ذلـك هو أن هدف الإسلام الأساس هو وصول الناس إلى الحق بالطريقة التي تعمق الإيمـان في نفوسهم، وتشرح به صدورهم، ولذا فـإن وسائله العملية تتجه إلى هـذا الهدف فحسب، وربما تشجع في بعض الحالات، اتجاه الإنسان إلى التدرب على فن الجدل، في غير أجواء الفكرة، ولكن ذلك لا ينشأ من خلال كونه ترفا فكريا يرضي في نفس الإنسان زهو الغرور الذاتي بالانتصار والتفوق، بل من جهة أنه يوفر للإنسان القدرة على استعمال أدوات الدفاع عن الحق، بطريقة أكثر قوة ومرونة.

وقد نجد في القـرآن الكريم ملامح هذا الخط الذي يتجه إلى رفض الجدل على أساس أن يكون فنا قائما بذاته، يتحول به الإنسان إلى شخص جدلي لا هـم له في المجـال الفكري إلا أن يتغلب على خصمـه، أو يضيع الوقت بمجادلات تبتعـد عن الهدف ولا تحقق الغرض الـذي من أجله يحيا ذلك الإنسان.

وقـد صور القـرآن الكريم لنا ذلك كلـه في نطاق حديثه عـن الكافرين الذين انطلقـوا بالجدل في طريق إطاعة الفكرة، وإنـكار الحق، فقد حدثنا عن المشركين في مكة، عندما استمعوا إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن عيسى بن مريم كيف كان رد فعلهم عن ذلك، وكيف واجهوه؟

وذلـك في قوله تعالى (ولما ضرب ابن مريم مثـلا إذا قومك منه يصدون. وقالـوا أآلهتنا خـير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون)[1]. فقـد حدثهم النبي صلـى الله عليه وسلم عن عيسى بن مـريم بأنه (عبد الله ورسولـه) ولكنهم أعرضوا عن هذه الحقيقة واتجهـوا بالحديث من خلال الفكرة المنحرفة، التي يعتقدها النصارى المتمثلة بالاعتقاد بألوهيته، فأثاروا التساؤل عن المفاضلة بينه وبين ما يعبدون، على أساس أن الفكرتين تتجهان معاً إلى خلاف ما يدعو إليه النبي صلى الله عليه وسلم من عبادة الله الواحد، ويعلـق القرآن الكريم على ذلك بأن هـؤلاء لم يسلكوا الطريق الصحيح في الحـوار الذي يرتكز على مناقشـة الفكرة من خلال ما يثـيره صاحبها، لا

---

(1) سورة الزخرف: 57، 58

مـن خلال ما يثيره الآخرون ممن يختلف معهم في طبيعة الفكرة، لأن ذلك لا يلزمـه، فقد حاولـوا أن يسلكوا الجدل المحض الـذي يدفع الإنسان إلى الهـروب مـن الموقف الحـق إلى موقف آخـر يثير الضباب فيـه حول الحق بالأساليب المختلفة من المغالطة.

وقـد تمثـل هذا الأسلـوب أيضـا في سلوك بعض المؤمنين حـين أرادوا التخلص مـن مسؤوليتهم بالأساليب الجدلية هروبـا من مواجهة الحقيقة، حين كانوا يرفضون الخروج للحرب مع النبي صلى الله عليه وسلم باحثين عن المبررات والأعذار التي تسوغ لهم ذلك (كما أخرجك ربك من بيتك بالحـق وإن فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونـك بالحق بعد ما تبين لهم كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون)[1].

وعبر القرآن الكريم في أكثر من آية ليتحدث عن كثير من المجادلين في الله، وفى القرآن، وفى الرسالة، وينتقد مواقفهم المنحرفة، لأنهم يوجهون الجدل في اتجـاه الباطل، وإنكار الحق الواضح دون بينة ولا برهان (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن تطيعوهـم إنكم لمشركون)[2].

ثم نواجه في هذا الإطار الآيات القرآنية التي تصور لنا الاتجاهات الجدلية التـي قد تنتهي إلى توظيـف الجدل في خدمة الخيانـة والخائنين، وذلك في حديثـه عن قصة أولئك النفر من المسلمين الذين أرادوا إلصاق تهمة السرقة

---

(1) سورة الأنفال: 5، 6

(2) سورة الأنعام: 121 وانظر الحوار فى القرآن، د. محمد حسين فضل الله ج1 ص 25، 26

ببعض اليهود ليرفعوها عن أنفسهم، ظنا منهم أن يهوديته سوف تكون أساسا صالحا للحكم عليه، بغض النظر عن قضية الحق والباطل، ولذلك انطلق الجدل آنذاك في هذا السبيل الذي يراد منه تبرئة المجرم، وتجريم البريء، وذلك في قوله تعالى: (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما، يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم، إذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا، ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلا)[1].

الجدل الممدوح والجدل المذموم

يقول (ناصح الدين الحنبلي)[2]: «فأما الجدل، فهو مذموم في كل موضع ذكر إلا في ثلاثة مواضع، أحدها النحل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)[3] والموضع الثاني في العنكبوت (لا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن)[4]. والثالث: في المجادلة (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها)[5]».

وهذا الجدل الممدوح هو ما سلكه الأنبياء الكرام مع أقوامهم من طرق

(1) سورة النساء: 106 : 109
(2) انظر استخراج الجدل من القرآن، محمد الحبيب المهلية.
(3) سورة النحل: 125
(4) سورة العنكبوت: 46
(5) سورة المجادلة: 1

بيانيـة في سبيل نشر ما كلفوا به من دعـوات ورسالات، وبخاصة ما كانوا يقومـون به من مناظرات ومحـاورات ومناقشات، يعرضـون فيها ما تيسر من بينـات، وما توفر لديهم من مؤيدات، ويردون فيها على ما يلاقونه من مواجهات ومجابهـات كل ذلك إظهارا للحق الذي ينادون باتباعه وإزهاقا للباطـل الذي يطالبـون بتجنبه كما يقـول تعالى: (بل نقـذف بالحق على الباطل، فيدمغه، فإذا هو زاهق)[1].

فالجدل الممدوح والمفيد هـو ما كان بالتي هي أحسن، بعد إقامة الدعوة بالحكمـة والموعظة الحسنة، وهذه الأساليب الثلاثـة أي الدعوة بالحكمة، والموعظة الحسنة، والجدل بالتي هي أحسن أساليب ومناهج ناجعة اقتضتها الدعـوة القرآنية، من حيث كونها دعوة إلى الحق والخير والعدل، واقتضتها حالة الدعوة من حيث كونهـم يتفاوتون في مراتب الإدراك ويتباينون إزاء مختلف التوجهات فلا العنف من وسائلها ولا الإكراه من مناهجها.

فالجـدل بالتي هي أحسـن وإقناع الآخرين بالكلمـة الطيبة، وإبانة الحق بالهدوء، والحجة الظاهرة، وإثباته وتأييده بالأدلة القاطعة؛ مبدأ عام ومنهج ثابت لا يقبل الإسـلام تعطيله ولا التفريط فيه، كلما كانت هناك محاورات ومناظرات طبقا لمضمون (لا إكراه في الدين)[2].

والجـدل الممدوح هو الجـدل الصحيح المبتغى به وجه الحـق، والمراد به

---

(1) سورة الأنبياء: 18

(2) سورة البقرة: 256

إثبات الدلالة وتأييد الدعوة يقول الشوكاني[1]: «فأما الجدل لاستيضاح الحق، ورفع اللبس، والبحث عن الراجح والمرجوح، وعن المحكم والمتشابه، لحل مشكلات الآيات وكشف معضلاتها، واستنباط حقائقها الكلية وتوضيح مناهج الحق في مضائق الأفهام، ومزالق الأقدام، وإبطال شبه أهل الزيغ والضلال؛ فمن أعظم الطاعات».

كما يوضح القرآن الكريم أن الجدال يحسن في مواضع مثل تلك التي يكون القصد منها إيقاف مظلمة قد وقعت أو حل إشكال قد استجد، كما حدث مع (خولة بنت ثعلبة) حسب رواية عروة عن عائشة رضي الله عنها[2]، حين ظاهرها زوجها ونزل قوله تعالى: (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله)[3]، فالآية قد أبانت أن الله قد سمع جدالها ومحاورتها وقبل شكواها في شأن سلوك زوجها.

وهو ما يفيد أن الجدال في الحوادث الواقعة قصد تقييمها، وتحليل ما يترتب عليها من نتائج بغية إيقاف ما وقع من ظلم ودفع ما نشأ من مفاسد؛ هو جدال مرغوب فيه شرعا، لما يهدف إليه من إصلاح بدليل أن الله قد أنزل في شأن جدالها ما أزال غصتها وفرج كربتها، وأقر عينها[4].

أما الجدال المذموم فهو جدل بدون أدلة ولا يستند إلى براهين، ولذلك لا

---

(1) الفتح القدير، الشوكاني ج4 ص 481

(2) أسباب النزول، على بن أحمد النيسابوري ص 230

(3) سورة المجادلة: 1

(4) الجدل في القرآن الكريم، د. محمد التومي ص 48

يوصف بكونه بالباطل، ولا يحدد غرضه بكونه لدحض الحق، ولا لكونه لم يعتمد على الحجج القاطعة، ولم يرتكز على المستندات الثابتة من عقل متبصر، ونقل متفحص (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان آتاهم)[1].

وهو جدل مبني على أسباب غير موضوعية، ويعتمد على أسباب لا يقرها عقل ولا يستسيغها منطق، تنتهي في التحليل النهائي إلى أسباب ذاتية أو بيئية، مثل الكبر الذي يحول بين المرء والاعتراف بالحقيقة، فيسعى جاهدا في تبرير موقفه وهو على بينة بأنه غير صادق، هذا الكبر هو الذي دفع إبليس إلى عدم السجود لآدم، فكانت معصيته العظمى التي باء إثرها باللعنة والإبعاد من الرحمة الإلهية، ومثله ذلك الكبر الذي دفع كثيرا من مشركي مكة إلى عدم اتباع الإسلام، على الرغم من إدراكهم صدقه وصدق من أتى به، ويفسر لنا القرآن ذلك العناد والصدود الذي قابلوا به آيات الله وكثرة جدالهم للنبي صلى الله عليه وسلم بالباطل بقوله تعالى: (إن الذين يجادلونك في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر)[2].

ما أن سيطرة العادات وتمكين التقاليد الباطلة من النفوس كثيرا ما تحول بين الاعتراف بالحقيقة والإقرار بها، بل المجادلة ضدها، (إنا وجدنا أباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مهتدون)[3]. ومن هنا كان اهتمام القرآن بالحوار والجدل في جو من الحرية، وبعيدا عن التعصب والعصبية، ودفع الإنسان

---

(1) سورة غافر: 35

(2) سورة غافر: 56

(3) سورة الزخرف: 22

المسلم إلى التنزه عن الأغراض والتخلص من كل الاعتبارات القبلية، حتى يأتي حواره موضوعيا.

القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أساسا الجدل والمناظرة

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم عماده في مجادلته للمشركين واليهود والنصارى وغيرهم؛ القرآن الكريم، يحتج به عليهم لإثبات دعواه، وكلما أرادوا اعتراضا نزل في الرد عليهم قرآن كريم، فيتلوه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم، ويعلن لهم به وضوح الحق إن كانوا له طالبين، ويرد كيدهم في نحورهم إن كانوا معاندين مستكبرين.. فكتاب الله فوق أنه معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الكبرى، وفوق أنه مشتمل على أكثر الأجوبة عن الأسئلة التي اعترض بها المشركون وغيرهم على الإسلام؛ هو فوق هذا وذاك المثل الكامل الذي لا يتسامى إلى بيانه متكلم أو محتج، ولا يعارض أساليب احتجاجه واستدلاله مستدل أو مجادل.

وعلى الرغم من أن الله تعالى قد أراد أن يكون الناس مختلفين في العقائد، وقد يكون العكس ممكنا لو سبقت به المشيئة[1] بحيث نجد في الناس الزنادقة والصابئة واليهود والنصارى؛ فمن المشروع تماما أن يعلم الله سبحانه المسلمين طريقة تفنيد دعاوى كل هؤلاء في آرائهم ومعتقداتهم.

---

(1) قوله تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم) سورة هود: 118، 119

وإذا كان حقا أن الله يلوم من يجادل بغير علم بالقضية التي يجادل فيها، أو يصر على نصرة الباطل بعد أن يظهر له وجه الحق جليا؛ فإنه تعالى لم يقصر في علمنا أن الحق واحد، وأن من الواجب أن نحرص على ألا نسلم إلا بما يقوم على البرهان العقلي[1] -كما يقول ابن حزم. ولكن المرء إذا توصل إلى اليقين فإن عليه أن يعود إلى مصدر هذا اليقين، ولهذا ذم القرآن الكريم اليهود والنصارى الذي اتبعوا أسلافهم وأحبارهم ورهبانهم على عمى، ولم يلتفتوا إلى ما يعرضه الإسلام من دلائل وبراهين[2].

وقد نبه القرآن الكريم إلى هذه الدلائل وتلك البراهين الأمر الذي جعل من كبار المشتغلين بالعلوم العقلية قديما وحديثا، يذكرون أن القرآن قد انطوى على مختلف أنواع الحجج والبراهين. بحيث لا يمكن أن يزاد عليه في هذا شيء، يقول الدكتور التفتازاني: «والحقيقة أننا لو نظرنا إلى القرآن نظرة متأنية لوجدنا أنه نبه العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة، مباشرا كان أم غير مباشر، فهو كما يدعو إلى استنباط نتيجة من مقدمة أو مقدمات يثبت صحتها في معرض الاستدلال على العقائد النظرية[3]، نراه يدعونا أيضا إلى استخدام المشاهدة الحسية، واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا إلى معرفة القوانين العامة التي تسير هذه الطبيعة بمقتضاها[4]».

---

(1) الإحكام، ابن حزم، ج2 ص 23

(2) السابق ج1 ص20

(3) انظر الآيات من آخر سورة يس: 77 : 83

(4) الإنسان والكون في الإسلام، د. التفتازاني ص 34- 41 مصر عام 1975م

وهكذا يوجه القرآن العقل البشري إلى خطوات منهج متكامل في المعرفة سواء أكانت المعرفة العقلية أم المعرفة العلمية المتعلقة بالواقع والحواس، وفي كل هـذا تزكية لاستخدام العقل في الحصول على المعرفة الصحيحة المتعلقة بالله والعالم والإنسان.

الفصل الثاني

آداب الجدل العامة والخاصة عند ابن حزم الأندلسي

وهنـاك آداب عامـة وخاصة للجدل عند كل مفكـر ومتكلم وفيلسوف في الإسـلام، فإذا توقفنا عنـد أحد هؤلاء المفكرين مثل ابن حـزم الأندلسي لنرى مدى التزامهم بهذه الآداب والتي يمكن اعتبارها أخلاقيات للحوار والجدل في الفكـر الإسلامي؛ فإننا نجد ابن حزم يبين لنا طريقته في الجدل والمناظرة بقوله: «إن طريقتنـا في ذلك أن نخير الخصم بـين أن يكون سائلا أو مسؤولا، فأيهما تخير أجبناه. فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل.. حسما للأعذار.. وتوفية لمطالبهم.. وليكون ذلك أقوى في قطع معالقهم، كذلك يوضح أن من سأل فأجابه خصمه، فسكت عن المعارضة يكون بذلك قد انقطعت مناظرته».

ثـم يضع لنـا الشروط والآداب العامـة والخاصة التي ينبغـي أن يلتزم بها كل طـرفي المناظرة. فهناك آداب عامة ينبغي للمناظر أن يتحلى بها، فمن حق أحد الطرفين علـى الآخر، أن لا يقطع أحدهمـا كلام صاحبه حتى ينهيه ولا يطيل أحدهمـا الكلام فيما لا فائدة منـه في موضوع المناظـرة، وإذا أخطأ أحدهما وطلب الإقالة مما قاله، فله ذلك على صاحبه، فمن الإنصاف ترك الخطأ إذا تبين لـه أنه خطأ، ومن حقه على مناظره أن يجيبـه على ذلك وإن منعه الآخر، كان ظالمـا للحق نفسه، فالرجوع إلى الحق فضيلـة، وكذلك إن رأى أحدهما حجة فاسدة وأراد تركها وأخذ غيرها كان له ذلك.

أمـا الشـروط الخاصة التي ينبغي علـى كلا المتناظرين الالتـزام بها وهي تمثل جوهر المجادلة، ويعتبر الإخلال بها إخلالا بالمناظرة؛ فهي:

1 – أن يكـون هدف المجادلة والغرض منها هو طلب الحق ومحاولة إدراكه: بحيـث يتخلى كل من المتناظرين عن التعصب وعن أن يكون هدفه مجرد الغلبة والإفحـام، ولذلك يقول ابن حـزم: «ولا تقنع بغفلة خصمك في كل ما يمكن أن يصـح قولـه، فإن وجدت حقـا ببرهان، فارجـع إليه ولا تـتردد ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة أبيا من قبول الحق، وإن وجدت تمويها فبينه ولا تغتر بذهاب خصمك عنه فلعل غيره من أهل مقالته يتعظ لما غاب عنه»[1].

كمـا يؤكد ابن حزم على ضـرورة تنزه المناظر عن الأغراض الذاتية وألا يبالي بالخصوم وافتراءاتهم يقول: «ولا تقنع إلا بحقيقة الظفر، ولا تبال إن قيل عنك إنك مبطل فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء عليهم السلام، ومن دونهم، نعم حتى أن كثيرا منهم قتل دفعا لحقه ونسبا للباطل إليه». ثـم يتابع: «ولا تستوحش مع الحق فمن كان معه الحق، فالخالق تعالى معه، ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم، ولا بعدتهم، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم»[2].

ثـم يحكي ابن حـزم حكاية وقعت له تدل على مـدى إخلاصه وصدقه في جدلـه يقول: «وأخـبرك بحكاية لولا رجاؤنا في أنه يسهـل بها الإنصاف عن من لعله ينافر ما ذكرناها، وهي أني ناظرت رجلا من أصحابنا في مسألة فعلوته لكبوء كان في لسانـه، وانقضى المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك

---

(1) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، ابن حزم ص 193 بيروت عام 1959 م
(2) السابق ج1 ص 194

في نفسي منها شيء فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهانا صحيحا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس، فعرفته ذلك، ثم إن قد علّمت على المكان من الكتاب، فقال لي ما تريد ؟ فقلت: حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان وإعلامه بأنه المحق وأني كنت المبطل، وإني راجع إلى قوله، فهجم عليه من ذلك أمر مُبهت، وقال لي: وتسمح نفسك بهذا؟ فقلت له نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا ما أخرته إلى غد[1]».

2 – يجب على المناظر أن يثبت ما أثبته البرهان، وأن ينفي ما نفاه البرهان، وأن يوقف فيما لم يثبته ولم ينفه البرهان، حتى يظهر له الحق فيه، فإذا أقام الخصم المناظر البرهان الصحيح، فقد أمن جانب خصمه من معارضته ببرهان، لأن البرهان لا يعارض البرهان، وكذلك إن كان ما يعتقده حقا في نفسه، لكن قصر في إقامة البرهان على صحته، فإن ذلك لا يضر الحق، وإن كان يضر بمكانة المناظر عند مناظره، لأن كل ما هو حق لا يضره جهل الناس به كما لا يجعله باطلا المعاند له.

ولذلك يجب ألا تكون الدعوى التي يجادل عنها خالية من دليل وبرهان يؤازرها، فإن في هذا تأييدا للحق وتثبيتا له. ولو أعطي كل امرئ بدعواه المعراة لما ثبت حق، ولا بطل باطل، ولا استقر ملك أحد على حال، ولا انتصف من ظالم ولا صحت ديانة أحد أبدا. لأنه لا يعجز أحد عن أن يقول ألهمت أن دم

---

(1) السابق ج1 ص 206

فـلان حـلال، وأن ماله مباح لي أخذه، وأن زوجته مبـاح لي وطؤها، وهذا لا ينفـك منه، وقد يقع في النفس وساوس كثيرة لا يجـوز أن تكون حقا، وأشياء متضادة يكذب بعضها بعضا، فلابد من حاكم يميز الحق منها من الباطل وليس ذلك إلا العقل الذي لا تتعارض دلائله[1].

3 – عـدم معارضة الخطأ بالخطأ: مثل أن يقول السائل للمسؤول أنت تقول كـذا، أو لم تقل كذا فيقـول المجيب وأنت تقول أيضا كـذا أو لأنك أنت أيضا تقـول كذا، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع، فهذا كله خطأ واقتداء بالخطأ، ويمثـل لذلك ابن حزم بكثير من معارضـات المتكلمين والفرق المختلفة، فإنهم يعارضـون أقوال خصومهم الباطلة بأقوال أخرى باطلة لا بحثا عن حق ولكن دحضا لخصمه ومحاولة إفحامه، وهذا خطأ فاحش وعار عظيم يجب اجتنابه.

4 – النزاهة والإنصاف: يجب على المتناظرين التحلي بهما، فلا يهتم المناظر بإيهام نفسه أو إيهام الآخرين بغلبته وانتصاره، بينما هو في حقيقة أمره مغلوب، لأن ذلـك سخف ووضاعة وسقوط همة، ومـن كانت هذه صفته فهو مغرور يمنـي نفسه بما لا يتحصل عليـه، ومن سوء ما يعرض للمناظر في هذا السبيل أن يلوح له البرهان، فيعرض عنه إلى ما ألفه واعتاده من قول من يحسن الظن بهم.

5 – الابتعـاد عن آفة التقليد والتعصب: فيجعل مجيء القول على لسان فلان دليـل صدقه ذلك أن التقليد آفة مذمومة من الله ومـن الناس، وقد ذمها القرآن في غـير آية، ومن المعـروف أن ابن حزم يحرم التقليـد في الأصول والفروع،

---

(1) السابق ج1 ص 187

ويطالب العامة والعلماء على السواء بالاجتهاد.

6 – من آذن لخصمه في أن يكون السائل فواجب عليه في حكم المناظرة أن يجيب، فإن لم يفعل فقد ظلم أو جهل إلا أن يكون هناك أمير مخوف يمنع من البوح بالجواب، لذلك يجب أن تكون المناظرة مع الأمن إلا من بذل نفسه لله تعالى، وعرف ما يطلب وما يبذل من ذلك، فله الفوز إن أراد نصر الإسلام أو الحق فيما اختلف فيه المسلمون[1].

7 – لا يضير المناظر تكثير الأدلة: فإن ذلك قوة، وليس يعده عجزا إلا جاهل منقطع، وينبغي أن تقبل خصمك إن أخطأ، وكل ما تطالبه به، فالتزم به مثله سواء بسواء.. وإياك من إدخال ما ليس من المناظرة في المناظرة، فهذا من فعل أهل الجنون أو من يريد أن يطيل الكلام حتى ينسي آخره أوله، لينسى غلطه وسقطه، وتأمل مقدماته ومقدماتك، وعكسه وعكسك، ونتائجه ونتائجك، فلا ترضى لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح[2].

8 – ألا ينطق بين المتناظرين ثالث بكلمة إلا أن يرى حيفا ظاهرا فيشهد به، وألا يقطع كلام صاحبه حتى يتمه، وألا يطول الكلام منهما بما لا فائدة فيه، وأن يفضيا إلى الاختصار الذي لا يقصر عن البيان الموعب.

9 – إعلان التسلم بالقضايا والأمور التي تعتبر من المسلمات الأولى، أما الجدال في البدهيات والإصرار على إنكار المسلمات، فليس شأن طالبي

---

(1) السابق ج1 ص 187

(2) السابق ج1 ص 192 وانظر ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، د. محمود علي حماية ص 210

الحقيقة[1].

10 – تجنب مناظرة المعاند والجاهل وطالب الغلبة لذاتها: ذلك أن المعاند لا يرضي مناظره بدليل ولا برهان وإنما هو دائب على المضادة والمغالطة والصياح وكثرة الشغب، فلا ينبغي أن يعني نفسه، ولو أمكنه صرفه بالموعظة الحسنة لكان أحسن، فإن لم يكن فبالزجر، فإن كان يمتنع لجانب فليتجنب كما يتجنب المجنون، لأن أذاه أكثر من نفعه.

11 – عدم الثناء بذكر محاسن النفس: فمدح الإنسان لنفسه مدعاة لقدح الغير فيه، وترك المدح للغير أولى لأنه أحسن، ولا يجوز للمناظر أن يحقر خصمه في عين غيره، حتى يعرف ما عنده أولا، لأنه ربما يفاجئ الحضور بما لا يتوقع ولا يحتسبه مناظره، وملاك الأمر أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له، أو قدحهم فيه، ولكنه يجعل همه طلب الحق لنفسه دائما.

ولابد لطالب الحق أن يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد له والرجوع إليه، وإلا فهو فاسق. وإذا كان المتناظران مختلفي الملة فإن الحق بين الملل والديانات بالعقل والبرهان الذي يعتمد على المعرفة الأولية حسية كانت أو ضرورية، فلابد لمن أراد الوقوف على الحقائق من طلب العلم المؤدي إلى معرفة البرهان الصحيح، ليصح له ما يقوله، وإذا كان المتناظران مختلفي النحلة من مثقفي الملة كالفرق المختلفة، فإن معرفة الحق في ذاك يسيرة بالرجوع إلى القرآن الذي اتفقت عليه جميع الفرق أو الإجماع المتيقن، ولابد لمن طلب

---

(1) السابق ج1 ص 6

الحقائق في ذلك من الوقوف على ما أوجبه القرآن وصح به الإجماع[1].

ثم يضع ابن حزم أموراً ينبغي قطع المناظرة لأجلها:

1 – أن يقصد أحد المتناظرين إلى إبطال الحق البين بنفسه أو التشكيك فيه.

2 – أن يستعمل في مناظرته أسلوب البهت والرقاعة ولا يبالي بتناقض أقواله ولا بفساد مذهبه.

3 – الانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال على سبيل التخليط لا على سبيل الترك والإبانة.

4 – أن يستعمل كلاما مستغلقا، يظن العاقل أنه مملوء حكمة بينما هو مملوء هذرا وتمويها على السامع.

5 – أن يحرج خصمه بأن يلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة.

6 – الإيهام بالتضاحك والصياح والمحاكاة والتطيب وربما التكفير واللعن والسفه والقذف[2].

ثم يقسم ابن حزم المتناظرين إلى ثلاثة أقسام:

1 – قسم لا يُعبأ بكلامه ولا فيما صرفه فيه، في الإنكار للحقائق أو في التصديق بها، في المكابرة والعناد دون تحقيق أو استيضاح وإبانة، فإذا سألت صاحب هذا القول إلى أي رأي يميل وبأي قول يأخذ أو يتصرف؟ لا يعرف. ويقول ابن حزم عن هذا الصنف : «وهذا هو الأغلب في زماننا وتجد هذا

---

(1) رسائل ابن حزم ج1 ص 14 نقلا عن نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، د. محمد السيد الجليند ص 131، 132

(2) التقريب، ابن حزم ج1 ص 197

الصنـف من أكرم الناس جودا وعطاء بالكلام الـذي يبين به فساد قوله وباطل عقده، بينما هو تجسيد للبخل بما يفيد الناس وينفع الحق».

2 – قسـم آخر يريد أن ينصر ما يعتقـده: لكن بغير برهان، ولا يبالي بما نصره حق هو أو باطل أو محال. ولو فتشت معتقده وبرهانه، على صحته لم تجده شيئا إلا إلفا أو تقليدا أو شهوة واتباع هوى دون تحرٍ للحق ولا مجانبة للباطل، وهؤلاء كثيرون لكنهم دون الصنف الأول.

3 – وصنـف ثالث لا يقصدون إلا نصرة الحق وقمع الباطل، وهؤلاء قليلون جدا يقول عنهم «ولا أعلم في الموجودات شيئا أقل منهم».

ومن أبرز معالم الجدل عند ابن حزم، والتي يوردها أحد الباحثين[1] أنه يصور أدلـة خصومـه واعتراضاتهم أكمل ما يكـون التصوير، ويعرضهـا واحدا إثر واحد،.. ثم يأخذ في نقض أقوالهم، مفندا ما فيها من قصور أو فساد، كما فعل مع القائلين بقدم العالم، ثم يعقب بما يراه صحيحا في المسألة ولا يترك رأيا عاريا عن الدليل أو غير مؤيد بالنص.

وقد نرى ابن حزم يذكر الرأي ومن قاله، والأدلة العقلية والنقلية التي استندوا إليهـا، ثم يأخذ في الرد عليها وتفنيدها دليلا دليـلا.. وقد يجد ابن حزم دليلا يروق له من الأدلة التي يذكرها خصومه، فلا يلبث أن يؤيده من بين الآراء التي يرفضهـا مبينا وجه الحق فيها، والرأي الصواب في تفسيرها، واستيفاء للمسألة مـن جميع وجوهها، بل يصنع صاحبنـا ما يمكن تصوره من اعتراضات ويقوم

---

(1) ابن حزم، محمود علي حماية، ص 227

بتفنيدها واحدا إثر واحد، وهكذا لا ينتقل إلى مسألة أخرى إلا يغلب على ظنه أن الحق قد لاح، وأن مزاعم خصومه قد بطلت ولم يبق إلا الشغب والمكابرة.

وهكذا اتضح لنا أن لمنهج الجدل والمناظرة في الأصول والفروع عند مفكري الإسلام أثرا واضحا وعميقا سواء في الدفاع عن هذه الأصول والفروع ضد الفرق والنحل المناوئة للإسلام، أو في تعميق الفهم بتلك الأصول والفروع، بحيث أدت إلى مزيد من الارتقاء في الفهم والوعي بهذه الأصول والفروع وساعدت على تبلور واكتمال كثير من العلوم الإسلامية سواء منها المتعلق بالعقيدة كعلم الكلام، وعلم مقارنة الأديان، أو المتعلق بالفقه وأصوله كعلم مقاصد الشريعة.

ولم يكن الجدل في كثير من الأحيان باعثا على الفرقة والخصام بقدر ما كان باعثا على اكتساب مزيد من العلم والمعرفة بأصول الفكر الإسلامي وفروعه وخاصة في عصر ازدهار الإسلام ومده الحضاري. وما كان إلا وسيلة إلى تمحيص الحقيقة والكشف عنها وإلزام الآخرين بها غير قاصد بذلك إلا وجه الله وذات الحقيقة.

وبعد؛

فقد تبين لنا مدى اتساع الإسلام لمنهج الجدل وآداب الحوار بوصفه طريقا للتفكير ومنهجا للعقيدة والعمل، خاصة حين يكونان على أساس من الحجة وبدليل من البرهان. وقد استعرضنا أنواع الجدل والحوار الوارد في القرآن الكريم بين الله تعالى وملائكته قبل خلق الإنسان، وكذلك بين الله تعالى وإبليس حين رفض السجود لآدم، كما استعرضنا أنواع الجدل بين الإنسان وأخيه

الإنسان، وتبين لنا مدى أصالة الرؤية الإسلامية في جعل الحوار والجدل منهجا مــن مناهج العرفان، وطريقــا إلى إدراك الحق في ذاته، وأصالة القرآن الكريم في احــترام الآخر، سواء كان شيطانا أو ملاكا أو إنسانا يتفق أو يختلف في العقيدة والديــن أو الرؤيــة والإدراك، حتى يكــون الأمر عليه حجة بالغــة. وهو دائما يجعل المعول في العقيدة للحجة والبرهان، فلا إيمان بدون حجة، ولا مسؤولية إلا بعد إقامة البرهان.

وتبين لنا كذلك أن الجدل القرآني وجه من وجوه الإعجاز. فتشخيص ما في هذا الجدل مــن وجوه الاستدلال، وتحديد ملامح ما عرض فيه من أدلة عقلية، ومحاولــة تحليل ما لها من منابع، وتمييز ما لهــا من خاصيات، وما ترمي إليه من أبعاد غائية، وما تود الوصول إليه من مردودات إيجابية؛ هو عمل يندرج ضمن تبيان وجه من وجوه القرآن الإعجازية حسب عبارة القاضي عياض، وبخاصة أن الجدل القرآني يتمثل في وضوح الأدلة، وسهولة صياغتها، وإيجاز ألفاظها، ويســر فهمها، وفــي بعدها عن التعقيــدات والجفاف الذي قــد نجده في كتب المنطق ومؤلفات الفلاسفة، فهو يتناسب مع مستويات المدارك والعقول، حيث أن طبــاع الناس متفاضلة في التصديــق «فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعهم أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية» – حسب رأي ابن رشد الفيلسوف.

وقد وجدنا القرآن الكريم يصرح بأن (الجدل) منزع جبلي في الإنسان وخاصة مــن خصائص الكائن البشري وميزة من ميزاته، حيث تساعد على ترقية اتجاهه

نحو الكمال، من حيث تتيح له اتساعا في النظر وعمقا في الرؤية، وتكشف له عن كثير مـن جوانب الموضوع. خصوصاً أن مشيئة الله تعالى قد قضت بخلق الناس بعقول ومدارك متباينة إلى جانب اختلافهم في الألسنة والألوان.

وقد استعرضنا أسباب اختلاف الناس وما يدعوهم إلى الجدل والحوار، وعلى رأسهـا اختلافهم في المـدارك واختلافهم في الرغبات والشهـوات والأمزجة واختلاف المنظور الذي ينطلقون منه. وقد تبين لنا أن تنوع الأساليب والوسائل وتباين طرق الأخذ والفهم، هي في الواقع ظاهرة صحية تمكن للإسلام في واقع الحيـاة، وتستغرق من نشاط الناس، على اختلافهـم، فيما يحفظ لهم إيمانهم، ويضمـن لهم سلامتهم، ويزكي مسيرتهـم، ويرفدهم بعناصر القوة ويدفع بهم في مراقي الإحسان والكمال.

وقد عرضنا للجدل كمنهج فكري، استخدمه الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة المسلمون، وعلى رأسهم الإمام الجويني في كتابه (الكافية في الجدل)، حيث أن من أسسه أنه يتم على (التدافع والتنافي) فهو الوسيلة الناجحة أكثر من غيرها في تصحيـح المذهب، بل هو في بعض الأحيان الوسيلـة الوحيدة المجدية في إزالة اللبس والوصول إلى خالص الحق.

وقـد بحثنا الفروق الدقيقـة بين الجدل الإسلامي، وذلـك الجدل المستخدم قديمـا عند اليونان، فإذا كان عند هـؤلاء الأخيرين يمثل المعرفة الظنية، ويتجسد في طريقـة وسطى بين الخطابـة والبرهان، فهو عند المسلمين يتفوق على منطق البرهـان، من حيث استفادته من كل من الاستقراء والاستدلال على حد سواء، واعتماده على التعميم والتخصيص والسبر والتقسيم وقياس الخلف أو التمثيل،

بحيث صار أسلوب نظر حي، يتآزر فيه أكثر من عقل للكشف عن الحقيقة، وللوصول إلى اليقين.

وقد تبين لنا الطابع الإسلامي للجدل، فهو ليس ترفا فكريا ولا طريقة لإضاعة الوقت ولا أسلوبا من أساليب الإفحام والانتصار بعيدا عن قضية الحق والباطل، ومعيارا للصواب والخطأ، ولكنه منهج من مناهج المعرفة وأسلوبا من أساليب الكشف عن الحقيقة وإلزام الخصم بها، وقد برهنا على ذلك بكثير من آيات القرآن الكريم، بعد أن وضحنا الفرق بين الجدل الممدوح والجدل المذموم.

ثم توقفنا عند آداب الجدل العامة والخاصة عند ابن حزم الأندلسي، كواحد من المفكرين المسلمين الذين أسهموا في تناول الجدل بشكل دقيق، مبينين أحكامه وشروطه، فضلا عن ممارسته مع كثير من خصومه، الفقهاء والمتكلمين، حيث بين لنا أن هدف المجادلة والغرض منها عنده هو طلب الحق ومحاولة إدراكه، وأنه يجب على المناظر أن يثبت ما أثبته البرهان، وأن يتصف بالنزاهة والإنصاف، مبتعدا عن آفة التقليد والتعصب، وألا يعارض الخطأ بالخطأ، وعليه تجنب مناظرة المعاند والجاهل وطالب الغلبة لذاتها إلى غير ذلك من الشروط والآداب التي وضحها في مؤلفاته، وجسدها في محاوراته ومناظراته.

الفصل الثالث

الحسن البصري فقيه البصرة وسيد التابعين

«ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه؛ من يقيننا بالموت وعملنا لغيره»

«لولا ثلاثة ما طأطأ ابن آدم رأسه: الموت والمرض والفقر»

«الواعظ من وعظ الناس بعمله لا بقوله»

الحسن البصري

كثيرون هم الذين عرفوا بالتقوى والورع والعلم، أيام الدولة الأموية، ولكن قل من تجد فيهم، من أحرز مكانة (الحسن البصري)، أو ترك في النفس أثرا عميقا، بعيد الحدود كالذي تركه (الحسن). وقد يكون لعلمه وزهده وقدرته البيانية، دخل كبير في ذلك. ولكن هذه الملكات جميعا ليست إلا مظاهر من شخصيته التي كادت تبرأ في جوهرها من النفاق في القول والعمل، وتسلم من التناقض الصريح، بين ما تريده وما تجده.

وقد كان الواقع العملي في الحياة يومئذ: يفرض على الناس كما يفرض عليهم في كل زمان أن يعملوا بغير ما يقولون، وأن يخفوا غير ما يظهرون، وأن يسكتوا حين يكون الكلام واجبا. وفى ذلك الجو الذي تمثله تذبذبات القراء حين كانت تجرهم مغريات المال والجاه، أو تنزلهم من صوامعهم المثالية، ضروريات الحياة، وقف (الحسن) يجاهد نفسه، ويروضها على عبادة الله تعالى بإخلاص، رياضة نبي نذير، قد أصلح نفسه، وعرضها على الناس، ليثبت لهم أن بلوغ الغاية أمر غير مستحيل. والحسن البصري الملقب

بسيد التابعين، جمع بين الكتاب والسنة، وآثار السلف الصالح، رضي الله عنهم، وكان صاحب خبرات طويلة بعصره، الذي عاش فيه، وكان لخطره وتفرده في مجتمعه أن حاولت كل جماعة وفرقة أن يكون سيدا وإماما لها. ولا نكاد نجد كتابا أو بحثا في الدراسات الإسلامية الأصيلة إلا وفيه جانب من علم هذا الإمام العظيم.

ولمكانته تلك، فإننا نجده من الشخصيات التي تنازع عليها كثير من الجماعات والفرق المختلفة، كل منها تنتسب باتجاهاتها إليه، لتجعل لمذهبها قيمة بين المذاهب المتعددة، لقد عاش البصري في عصر لم يكن فيه التدوين قد أخذ دوره الكامل بعد، كما أنه لم يترك مؤلفات مستقلة كغيره من المتأخرين، اللهم إلا الآراء والأفكار المتناثرة في بطون الكتب والأبحاث والرسائل المختلفة في معظم العلوم والفنون المعروفة في عصره، ولذا، فإن الكاتب حوله يجد صعوبة، بل ومشقة في تحديد كل ما يدور حول هذه الشخصية المهمة.

الأسطورة

لقد احتل الحسن البصري في تاريخ الفكر الإسلامي مكانة لم يدانها من سبقوه أو من عاصروه من مفكري الإسلام، وباهت البصرة به على مدن العالم الإسلامي كله، وادعته الفرق المختلفة والاتجاهات المتباينة لنفسها. فصدر عنه مختلف الآراء ومتناقض الأفكار ومتباين النظريات أو جعلته الفرق ينطق بها. وجمع فيه كل شيء، بحيث يمكننا أن نقول إن أسطورة

الحسن البصري كانت أضخم أسطورة في العالم الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين.

من الأدلة على هذه الأسطـورة، أن صوفية الشيعة تصل الحسن البصري بعلي ابن أبي طالب، ويرى الدكتور إحسان عباس أن وصل الصوفية الحسن بعلي يلحظ منه محاولة الصوفية الشيعة نسبة مذهبهم إلى باب مدينة العلم[1]. ويستخلص من الدكتور كامل الشيبي صلة الزهد بالتشيع وصدوره عنه[2].

وفـي الحق إن الحسن البصري كان يعلم يقينـا أن علي ابن أبي طالب هو رباني الأمة وأنه سيد عبّاد المسلمين. وأن طريقته هو في العبادة تشبه طريقة علي. ولكن لا عن تشيع، كان الحسن البصري أبعد الناس عن التشيع لعلي أو عـن التشيـع ضده. لقد أحـب الجميع وتولى الجميـع، ولكن زهد علي وعبادته كانا يجذبان إلى ابن عم الرسول قلوب العباد والزهاد.

وهذا ما فعله الحسن البصري... ويتبين لنا من هذا أهمية الحسن البصري في تاريـخ الزهد والتصوف، أو بمعنـى أدق تتبين لنا أهمية الأسطورة، كان للحسن البصري في القرنين الثالـث والرابع الهجريين صورة تختلف تماما عن صـورة العابد البصري القديم. إننا نرى وكمـا لاحظ الدكتور إحسان عباس بحـق أنه لما سئل الحـلاج في أثناء محاكمته في بغـداد من أين استمد نظريتـه في الحج بالهمة، أجاب بأنه أخذها من (كتاب الإخلاص) للحسن

---

(1) د. إحسـان عباس: الحسـن البصري ص10 دار الفكر العربي، مصر عـام 1952م وانظر د. عبد الحليـم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص 156 دار المعارف، مصر عام 1984م

(2) د. مصطفى كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ج2 ص 316، مصر عام 1982م

البصري، فصاح القاضي في وجهه (كذبت يا حلال الدم، قد سمعناه بمكة وليس فيه هذا).

وهذا يـدل على روح الأسطـورة التي لاحقت الرجـل، والكتب ذات النزعـات المتعارضة التي نسبت إليه. لقـد نسب إليه الجبر والقدر، ونسب إليـه التشيع والتسنن، فلا عجب أن ينسب إليـه الحلول والحج بالهمة وأن يتعلق بأذيالـه الحلاج، كما سيتعلق بأذياله العديد من الناس. ولقد أوصلوه بحذيفة ابن اليمان، وأنه تلقى منه الأسرار، وهذا محال، كما أوصلوه برابعة العدوية، واصطنعوا بينهما الأحاديث، على الرغم من اختلاف عصريهما، ولكن لا يقدح هذا في الصورة العارمة المليئة الحقيقية للحسن البصري[1].

ميلاد الحسن ونشأته

إن أبرز ما في ميلاد الحسن البصري، أنه لم يولد عربيا، بل ولد عام 21ه في المدينة المنورة مـن أب فارسي، أسر حين استولى العرب عليها، وكان والده نصرانيا، ثم أسلم، وتسمى باسم يسار وتزوج من أمة أيضا بالمدينة واسمها خـيرة، ولما ولد لهما الحســن أعتقا. وكانت أمه محدثـة وقاصة وقد أثرت في حيـاة أبنها أكبر تأثير، وشهد الحسن الثورة علـى عثمان، ثم الأحداث السياسية التي مرت بالمدينة. وقضى الحسن البصري مرحلة الطفولة والصبا في المدينة المنورة بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأخذ يتردد على

---

(1) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج3 ص 129، 130 دار المعارف ط8 مصر عام 1980م

المسجـد النبوي، وفيه كان يرى ويسمع بعض الصحابة عليهم رضوان الله تعالى[1].

ونتيجة لذلك، حفظ القرآن الكريم والكثير من أحاديث النبي، مع بعض أقـوال الصحابة. وكان قد بلغ وهو بالمدينة الرابعة عشرة من عمره، ساعده علـى ذلك المدة التي قضاها في وادي القرى بين العرب الخلص، كما تعلم الكتابـة وضبط الحساب مما أهله بعـد ذلك لأن يكون كاتبا للربيع بين زياد الحارثي والي خراسان.

ولم يقتصر تـردده على بيت الله تعالي لأخذ العلوم والمعارف المختلفة عن أصحـاب النبي صلى الله عليه وسلم وهو في شبابه، بل كان يتردد أيضا مع أمه في بيوت أزواج النبي، فكان يكتسب من هذا الفقه في الدين كالمسجد. وفـي المدينة المنورة شهد الحسن البصري ما وقع فيه المسلمون من فتن مثيرة أدت إلى سفك الدماء، وذلك يتمثل في قتل الخليفة الثالث عثمان ابن عفان رضي الله عنه، وقد انطبعت هذه الصورة الدامية التي شهدها الحسن لمصرع الخليفـة المقتول، ممـا جعله ينفر دائما من الفتن مـدة حياته، يقول صاحب (المنيـة والأمل) وغـيره (قال الحسن: كنت بالمدينة يـوم قتل عثمان وكنت ابـن أربع عشرة سنة)، كذلـك سمع دعوة أبي ذر الغفـاري رضي الله عنه إلى توزيـع أمـوال الأغنياء علـى الفقراء، مما كان له الأثـر الكبير في تكوين

---

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحميد ج1 ص 225 مكتبة النهضة المصرية

شخصيته الخاصة، بعد أن انتقل من المدينة إلى البصرة [1].

وفي المدينــة رأى الحسن وسمع الكثــير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلــم مثــل: الخليفة عثمــان ابن عفــان، وطلحة، وعلى ابــن أبي طالب، وعبد الله ابن عمر، وجابر ابن عبد الله، وابن عباس. وقد أثر فيه كل هؤلاء الذيــن عنهم أخذ علمــه، ومنهم استمد فكره وزهــده، وفى طريق هداهم ســار الحسن، حتى لقي ربه. ومن هــؤلاء الصحابة الذين شهدوا بدرا، قال الحسن فيمــا رواه أبو نعيم في الحلية، والمناوي في الكواكب الدرية: «والله لقد أدركت سبعين بدريا أكثر لباسهم الصوف»[2].

وقــد كان أنس ابن مالك مــن شيوخه الذين قابلهم وأخذ عنهم وأفاد من صحبتهــم، ولذلك يقول أنس: «إني لأغبــط أهل البصرة بهذين الشيخين: الحســن، وابن سيريــن»، وكان الحسن كثيرا ما يتشبه بأنــس، وإن كان في نفســ الوقت كان يتشبه بأصحاب النبي صلــى الله عليه وسلم عامة. ومن روايات الحسن عن أنس ابن مالك فيما يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قول الرسول: (الحكمة تزيد الشريف شرفا وترفع المملوك حتى تجلسه مجالســ الملوك).[3] ومنها: عن الحسن عن أنــس ابن مالك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن من السرف أن تأكل كل ما اشتهيت)[4].

---

(1) المرتضى: المنية والأمل ص 234، مصر عام 1975، وابن سعد: الطبقات الكبرى ج7 ص 157 بيروت عام 1957م

(2) أبو نعيم: حلية الأولياء ج2 ص 1320

(3) ابن عبد ربه: جامع بيان العلم وفضله ج1 ص 1880

(4) ابن كثير: التفسير ج2 ص210 ورواه الدارقطني في الأفراد قال هذا حديث غريب تفرد به بقية.

وقد أرسل الحديث عن بعض الصحابة، وسمع من بعضهم، وآثر من بينهم عبد الله ابن عباس، فقد جذبه ابن عباس إليه بمنهج التفسير الذي اختطه، كما استمع إلى قصصه، وهي ما يعرف بالإسرائليات، أخبار السابقين من الأمم، ومن ثم دخلت في تراث الحسن البصري نفسه وفى كلامه. ثم تتلمذ الحسن البصري على مجموعة من عباد البصرة الكبار بعد أن انتقل إليها مع أهله وبخاصة عامر ابن عبد قيس، وحيلة ابن أشيم، وصفوان بن محرز، أو بمعنى آخر اندرج شيئا فشيئا في طائفة القراء، وأصبح بعد مضي الجيل الكبير من التابعين شيخ القراء.

الحسن البصري والصوفية

لقد قرر المتأخرون من مؤرخي الصوفية أن الحسن البصري كان من أوائل من تنبه إلى أخذ التصوف من الصوف وأنه كان لباس العباد من الصحابة. فينسبون إليه أنه قال: (والله لقد أدركت سبعين بدريا أكثر لباسهم الصوف)، بل إنه رأى فيهم مجانين الصوفية (ولو رأيتموهم قلتم: مجانين. ولو رأوا خياركم لقالوا ما لهؤلاء من خلاق. ولو رأوا شراركم لقالوا: ما يؤمن هؤلاء بيوم الحساب)[1].

ثم يضع الصوفية على لسانه: أنه يصف عيسى فيقول إن إدامه الجوع وشعاره الخوف ولباسه الصوف، كما أنه يصف النبي سليمان بأنه كان إذا

---

(1) أبو نعيم: حلية الأولياء ج2 ص 134

جنه الليل (لبس المسوح وغسل اليد إلى العنق وبات باكيا حتى يصبح، يأكل الحشيش من الطعام ويلبس الشعر من الثياب)[1].

بـل إن (السراج الطوسي) يذهب إلى أن الحسن البصري قد أدرك جماعة مـن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم، وقد روي عنه أنـه قال: (رأيت صوفيا في الطواف فأعطيتـه شيئا فلم يأخذه. وقال: معي أربعة دوانيق فيكفيني ما معي)[2].

كانـت الغاية كما يقول الدكتور علـي سامي النشار[3] من كل هذا وضع الحسن البصري في نسق التصوف العام، وأنه كا سابق المتصوفة ومقدمهم، فهو في نظر متأخري الصوفية أول من لبس الصوف، وأنه استن هذه السنة، متابعـا، لعباد الصحابة... ولم يكن هذا صحيحا، فلم يكن الحسن البصري أول مـن لبس الصوف، لبسـه غيره، وكانوا فعلا يعرفـون باسم أصحاب الصـوف، وكان منهم عبد الكـريم أبو أمية، وكان زهـاد المسلمين الكبار ينهونهم عن لبس الصـوف، لأن فيه تشبها برهبان النصارى. ولا شك أن الحسـن استمع إلى كل هذا. ولم نجد الحسن يسمي هـؤلاء بأسماء المتصوفة أو الصوفيـة، بل الأرجح أنـه كان يسمي أصحاب الصوف أو الزهاد عامة الذين يلبسون الخشن من الثياب بأصحاب الأكسية.

كان الحسـن عثمانيـا معتدلا، أحـب عثمان وأحب عليـا، يعرف لعثمان

---

(1) السابق ج2 ص 1370

(2) السراج الطوسي: اللمع ص 42 تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، مطبعة السعادة مصر عام 1960م

(3) د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ط 8 ص 136، 137 دار المعارف 1980م

عظيــم بلائه في الإسلام، وشـراءه بئر رومة، وتجهيزه جيشـ العسرة، ويقربه لعثمان دعته وحياؤه، ويعرف لعليا عبادته، وقربه من الله ورسوله، وكان علي الوحيــد الذي دعاه الحسن برباني هذه الأمــة. ورغم هذا، فقد اعتزل الحسن الفتنة، فلم يرض عن (شيعة علي) تقتل عثمان أولاً، ثم تنشب الحرب الضارية بــين المسلمين. ولكن الحسن البصري في وسط كل هذه الأحداث أحب عليا سيد العابدين بلا منازع.

القارئ الزاهد

لقد أعده أهله من قبل وفي بيوت المدينة الهادئة ليكون قارئا، والقراءة كانت تعنــي في هذا الوقت حفــظ القرآن الكريم وسماع الحديــث الشريف، ومعرفة الأقضية أي الفقه ثم العبادة والانقطاع لها. ثم حين أتى البصرة، ورأى مشيخة العباد من حلقة القراء ينحون منحى العبادة والتنسك، ولجه قاصاً واجتمعت فيه كل علوم عصره واتجاهاته، وتولى القضاء لفترة. أما أنه استحدث التصوف فهذا ما لا يثبته النقد العلمي للنصوص.. وإن كل ما يمكن أن ينسب للحسن لبصري في نطاق المصطلح هو أنه ذكر مصطلح الزهد، والفقيه الزاهد، فقد سئل الحسن عن شيء يقول الفقهاء فيه كذا وكذا، فقال: «وهل رأيت فقيها بعينك إنما الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه عز وجل»[1].

وذكر السراج الطوسي أيضا أن الحسن قد سئل :أكثر الناس تعلم الأدب،

(1) أبو النعيم: الحلية ج2 ص 147

فمـن نفعها عاجلا، وأوصلها آجلا. قال: التفقه في الدين، فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين، والزهد في الدنيا، فإنه يقربك من رب العالمين والمعرفة بما لله عليك، يحويها كمال الدين[1].

ولذلـك يقول الدكتـور النشار[2] أنـه إذا صح عليـك أن هذين النصين للحسـن البصري، فيكـون هو أول مـن أطلق كلمة الزهـد وكلمة الزاهد بالمعنى العبادي، وإن كان في الإمكان من ناحية نقدية داخلية تحقيق صحة نسبة النص الأول له، فإن النص الثاني يحوي تعديدا لمراحل التصوف: الفقه ثم الزهد ثم المعرفة، تعديدا لم يعرفه الحسن البصري ولم يعرفه عصره.

قصارى القول في الحسن البصري أنه كان عابدا من عباد المسلمين، على درجة كبيرة مـن الزهد والورع الشديد، تكلـم في البصرة بكلمات رهيبة عـن الجنة والنار، فكان مـن طائفة الخائفين التي اشتهـرت بها البصرة، بل كان أكـبر رجل فيها. ذلك أن الآخرين من قبله أرادوا فقط تأديب نفوسهم وتأديـب حلقة صغـيرة معينة تلتف حولهم، بينمـا نصيب الحسن البصري نفسه لإنقاذ المجتمع البصري، مما فيه من ضلال وبالتالي المجتمع الإسلامي كلـه، وحمل على عاتقه مسؤولية الناس جميعا، فكان ذو العمامة السوداء بين أخصاصـ البصرة، كما كان يدعوه الحجاج، سيـد البصرة جميعا، بل حاكمها الحقيقي، حتى وفاته عام 11هـ.

---

(1) السراج الطوسي: اللمع ص 1940

(2) د. على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي ص 1370

الحسن و مسجد البصرة

انتقل الحسن مع أسرته إلى البصرة عام 36هـ في ولاية عثمان ابن حنيف من قبل على ابن أبي طالب، لاعتبارات متعددة، كالحنين إلى الوطن، وخروج الإمام علي من المدينة والتكسب وغير ذلك، ومنطقة العراق حينئذ كانت مركزا للجدل والمناقشات، حيث غصت بالمزدحم من الأفكار، والمضطرب الفسيح من الآراء، خاصة وأنها كانت تضم بين جنباتها النصارى والسريان، الذين كانوا يدرسون فيها الآداب اليونانية، وكما كان في الحيرة يونان مثقفون، كان العراق ميدانا للفتنة والحروب والتناحر المذهبي بين الشيعة والخوارج، وأهل السنة والمعتزلة، وكان هناك كثير من أصحاب العقائد القدامى من المجوس والبراهمة وعبدة النار وأصحاب الديانات الوضعية من صابئة وزرادشتيين ممن انتشرت مقالاتهم في هذه الأصقاع.

كل هذه الفرق بآرائها المختلفة كانت ساحة للأفكار والمذاهب والنحل والديانات، والتي خضعت جميعا لنقده وتمحيصه، وقد أطلع عليها وسبر غورها. وفى مسجد البصرة تعرف إلى حطان الرقاشي فتعلم منه القراءات، وكان إذا غادر حلقته ذهب إلى مؤخرة المسجد حيث الأسود بن سريع التميمي يقضي للناس ويقرأ لهم الشعر في الثناء على الله تعالى، ثم يستمع إلى تفسير ابن عباس، رضي الله عنه.

ووقعت عين الحسن في المسجد وفى الحي الذي عاش فيه على الزهاد والناس يحتفون بهم ويتبركون، فانعكس ذلك كله في عقليته نظريا وعمليا، سيرة وحديثا، الأمر الذي كون جانبا مهما من شخصيته. وقد عاصر كلا

من (ابن سيرين) و(سعيد ابن المسيب)، وقد غزا مع عبد الرحمن بن سمرة (كابل، والأنيرفان، والأندغان، وزابلستان) لمدة ثلاث سنين. وكان في هذه الأثناء ما ينفك يستمع إلى الفقهاء والمحدثين الذين يرافقون الحملات الإسلامية.

وكان ذكيا نابها، وله قوة ذاكرة، ووعي، فحفظ الفقه، وظهر فضله وتناقل الناس ورعه ونبله وزهده، فتقلب في الأعمال والولايات، ثم اقتعد بحلقة في مسجد البصرة الكبير يحدث الناس ويعظهم ويفقههم أمور الدين، فاختاره الخليفة عمر بن عبد العزيز لقضاء البصرة عام 99هـ /717م، وقال لقد وليت قضاء البصرة سيد التابعين، وكانوا إذا ذكروا البصرة قالوا شيخها الحسن استغنى عما في أيدي الناس من دنياهم، فاحتاجوا إلى ما في يده من أمر دينهم.

والذي نكتشفه من كتب المؤرخين للفرق أنه كان له مجلسان في المسجد، أحدهما عام لكل من يريد التفقه في دينه فاتحا صدره لجميع الأسئلة التي توجه إليه. ولم يكن في مجلسه هذا مستبدا برأيه لا يدع الكلام لغيره بل على العكس كان متواضعا في ذلك، مما جعل تلميذه واصل ابن عطاء يرد على سؤال مرتكب الكبيرة الذي وجه إلى الحسن قبل أن يجيب الحسن، مما حمله أن يقول: اعتزلنا واصل [1].

وتطور مجلس الحسن هذا في المسجد، حتى صار المقياس الذي توزن

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 48

بــه درجة الثقافة الإسلامية في هذا الوقــت. وخير تعبير له، ما قاله الدكتور حمــودة غرابة، بعد أن تحدث عن الطـرق المختلفة التي ظهرت بعدو وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من خوارج وشيعة على مختلف أنواعها، قدرية وجهمية، قال: «فزاد ذلك من حدة الجدال بين المسلمين، ثم كان أن التقت هــذه التيارات جميعا عند رجــل له مكانة في تاريخ الإســلام العقلي وهو الحسن البصري»(1).

يقول أبو حيان التوحيدي في وصفه لدرس الحسن البصري نقلا عن (قرة الحــراني): »ويجمع مجلسه ضروبا من الناس، وأصنــاف اللباس، لما يوسعه مــن بيانه، ويفيض عليهم من أفنانه: هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يتبعه في كلامه، وهذا يجرد له وهذا يحكي له الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة، وهــو في جميع هذا: كالبحر العجاج تدفقا... يجلس تحت كرسيه (قتادة) (صاحب التفسير) و(عمرو) و(واصل) صاحبا الكلام، و(ابن أبي اسحق) (صاحــب النحو)، و(فرقد السنجــي) (صاحب الرقائــق)، وأشباه هؤلاء ونظراؤهم»(2).

وثــاني المجلسين في بيته مع بعض أصفيائه من أهل الزهد والورع، وكان يعنــى بهم عناية خاصة حتى أن أهله كانوا يملــون منهم لطول ما يجلسون

---

(1) د.حمودة غرابة: الأشعري أبو الحسن ص 37 المقالة

(2) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص 134 السندوبي مصر عام 1929م

معه، ولكن سرعان ما يبين لأهله أهميتهم وحبه لهم فيصرفون النظر عنهم. هذا المجلس كما يقول ابن سعد[1] كان جل الحديث فيه عن الرقائق[2].

وفى مسجد البصرة التقى الحسن بالكثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كأنس ابن مالك خادم النبي عليه السلام، ومعقل ابن يسار المزني، وعياض ابن حماد التميمي، وأبي عثمان النهري.. وغيرهم. كذلك من التابعين أخذ عن الكثير كصلة ابن أشيم، وعامر ابن عبد القيس التميمي وصفوان بن محرز وغيره هؤلاء من الأئمة الأعلام[3].

ومن دلائل زهده واستغنائه عن الناس أنه عندما حمل إليه رجل من خراسان كيسا بعد انصرافه من مجلسه فيه خمسة آلاف درهم وعشرة أثواب من رقيق القز، وقال له: يا أبا سعيد هذه نفقة وهذه كسوة، فقال له الحسن: عافاك الله تعالى: «ضم إليك نفقتك وكسوتك، فلا حاجة لنا بذلك، إنه من جلس مثل مجلسي هذا وقبل من الناس مثل هذا لقي الله تعالى يوم القيامة ولا خلاق له».

وفي بيته المتواضع والمسجد الجامع قضى الحسن أكثر عمره، وقلما كان يخرج إلى البرية أو يرتاد السوق. وكان من عادته أن يخرج لاستقبال الحجاج بعد عودتهم وربما زار بعض جيرانه وأصحابه أو حضر عند الوالي في أمر من الأمور أو كلفه أحدهم بحاجة فخرج لقضائها.

---

(1) ابن سعد: الطبقات ج7 ص 74، بيروت عام 1975م

(2) ترق القلوب بذكر رقائق الأحاديث وأخبار السلف الصالح، وزهاد القراء والصوفية0

(3) ابن سعد الطبقات ج7 ص 74، 750

موقفه من الحجاج ابن يوسف الثقفي

علـى الرغم من شدة الحجاج ابن يوسف الثقفي واشتهاره بالقسوة، وقد تـولى ولاية العـراق ما بين عامي 75 – 95هـ من قبـل الخليفة عبد الملك بن مروان، وأخذ الناس بالقسوة، حتى قال المسعودي: «إن أعظم لذاته سفك الدماء، وارتكاب أمور لا يقدم عليها غيره، ولا سبق إليها سواه»[1].

إلا أن موقـف الحسـن منه كان موقـف الناصح الأمـين، الذي لا يبخل بالنصيحـة مهمـا كانت الظـروف والأحوال، ولكن بالحكمـة والموعظة الحسنة، علما بـأن الحسن لو أراد الفتوى صراحـة ضد الحجاج لانتشرت ثورة عارمة في البصرة لا يعلم مصيرها إلا الله تعالى، خاصة وأن الحسن صار إماما لأهل السنة والجماعة في عصره.

ولكن الحسن كثيرا ما كان ينصح الحجاج تارة عن طريق التصريح وأخرى عـن طريق التلميح كمـا كان يعرض بالحجاج في خطبـه منكرا عليه نفاقه ومخالفة قوله عمله فيقول: (ما زال النفاق مقموعا حتى عمه ذا عمامة وقلد سيفا)، ويقول أيضا: (اتقوا الله فإن عند الله حجاجين كثيرا)[2].

وعندمـا جاءه بعض النـاس في المسجد يستفتونه في قتـال هذا الطاغية، ويقصـدون الحجـاج قائلين له يا أبا سعيد: ما تقـول في قتال هذا الطاغية، فقـال الحسـن: (أرى ألا تقاتلوه فإنها إما أن تكـون عقوبة من الله فما أنتم

---

(1) المسعودي: مروج الذهب ج2 ص 130، 131 تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط2 مصر 1948

(2) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج7 ص 113، 114

بـرادي عقوبتـه)، ثم قال كلمته المشهورة: (يا أيهـا الناس والله ما سلط الله عليكم الحجاج إلا عقوبة، فلا تعارضوا عقوبة الله بالسيف، ولكن عليكم بالسكينة والتضرع)(1).

هيئته وزهده ومميزاته الشخصية

كان الحســن عالما جامعـا فقيها ثقة مأمونـا فصيحا وسيمـا، وإياه عنى الحريري بقولـه في مقامته البصريـة: (وزاهدكـم أورع الخليفة وأحسنهم طريقـة على الحقيقة). قـدم مكة فأجلس على سريرها واجتمـع إليه الناس فحدثهم، فقال بعضهم لم نر مثل هذا قط.

وقـد حج مرتين الأولى في أول عمره والثانية في آخره. وحكي أن رجلا قال للحسن: فلان اغتابك، فبعث الحسن إلى ذلك الرجل طبقا من الحلوى، وقال بلغني أنك نقلت حسناتك إلى ديواني، فكافأتك بهذا. جاء في كتاب (آثـار البـلاد وأخبار العبـاد) أن الحجاج سأله ما تقـول في عثمان وعلي؟ فقال: (ما قال من هو خير مني، عند من هو شر منك) فقال الحجاج: ومن هـو؟ قال الحسن: (موسى عليه السـلام حين سأله فرعون) فما بال القرون الأولى. (قـال علمهـا عند ربي في كتاب لا يضل ربـي ولا ينسى)... علم عثمان وعلي عند الله. فقال الحجاج: أنت سيد العلماء يا أبا سعيد.

كان الحســن البصري طويل القامة عريض العظـام، عن السمعي عن أبيه

---

(1) ابن الجوزي: الحسن البصري ص 57 وما بعدها تقديم حسن السندوبي، مكتبة الخانجي مصر 1931م

قال: (ما رأيت اعرض زندا من الحسن، كان عرضه شبرا)[1] وكان مع طول قامته جميل الصورة وسيما متناسب التقاطيع، مما أدى بامرأة تقول فيه بعد أن نظرت إليه وهو يتردد على أحد أساتذته لتلقى العلم (كان الحسن يجيء إلى حطان الرقاشي، فما رأيت شابا قط كان أحسن وجها منه)[2].

وكان الحسن يلبس العمامة الحرقانية السوداء المرخاة من ورائه، فكان يسميه الحجاج ذا العمامة السوداء. أما لباسه الذي يكون على جسده، فكان لا يتقيد بلباس واحد فهو يلبس الطيلسانات والجباب والخمائص الكثيرة. وكان برده من الأبراد السعدية نسبة إلى سعد أبن أبي وقاص الذي كساه الرسول صلى الله عليه وسلم جبة. وكان الحسن يفضل اللون الأسود فيما يشترى من ثياب. كما كان لا يطيل ثيابه، لأن الإطالة لم تكن سنة الزهاد[3].

وكان رحمه الله يحمل العصا لأنه كما قال: فيها ست خصال: سنة الأنبياء وزينة الصلحاء وسلاح على الأعداء وعون الضعفاء، وغم المنافقين، وزيادة في الطاعات. من هذه الصفات الظاهرية وغيرها للحسن البصري يتبين لنا أنه كان متناسقا في مظهره كما كان مخلصا في مخبره.

والداعية إلى الإصلاح بهذه الصورة الطيبة يكون سببا في إقبال الناس عليه والأخذ بيدهم دائما إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولذلك

---

(1) ابن قتيبة: المعارف ص 440 والذهبي: تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير ج4 ص 990

(2) الذهبي: تاريخ الإسلام ج4 ص 100 مكتبة القدس درب سعادة، مصر عام 1369هـ0

(3) السابق ج4 ص 100

يقـول الشيخ أبو زهـرة: «وليس من شك في أن للشـكل الجسماني دخلا في الاحـترام إذا أضيف إليه الخلق وقوة الروح، وقد كان الحسن مما أتاه الله بسطة في العلم والجسم وقد قالوا: إنه كان من أجمل أهل البصرة»(1).

قرأ الحسن البصري بإمعان ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام السلف الصالح عن الدنيا وزينتها، وخداعها لعباد الله تعالى. فصادف ذلك هـوى في نفســه، فأعرض عن الدنيا وزخارفهــا، وكان في مكنته أن يثري ثراء فاحشا، ويصل إلى أعلى المستويات في نظر الكثير من عباد المال والجاه والسلطان.

ولكنــه أعرضـ واشتــد في ذلك حتى غلــب عليه الخوف علــى الرجاء والعقــاب على الثــواب. هذا الموقــف من الحســن للدنيــا وزينتها، جعل المتصوفــة من بعده ينظرون إليه بعين الإجلال والاحترام، كما جعلهم أيضا ينسجــون حوله من الأخبار الصحيحــة أو غير الصحيحة التي بوأته مكانة عظيمة فأصبح المؤسس في نظرهم لهذا التراث الصوفي الكبير الذي تركوه إلى يومنا هذا. وهذا يعود في الحقيقة إلى موافقة عمله لقوله. فالحسن رحمه الله لم يذكــر قولا إلا وتجده مترجما عمليا في شخصه، يتضح هذا من أقواله في الزهد والتي طبقها عمليا على نفسه في حياته.

من هذه الأقوال: (يا ابن آدم عملك عملك فإنما هو لحمك ودمك، فانظر على أي تلقى عملك، إن لأهل التقوى علامات يعرفون بها، صدق الحديث

---

(1) الشيخ محمد أبو زهرة: من تاريخ الجدل الحسن البصري ص14 مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة

والوفـاء بالعهد، ورحمة الضعفاء، وقلة الفخـر والخيلاء، وبذل المعروف، وقلة المباهاة للناس، وحسن الخلق، وسعة الخلق مما يقرب إلى الله عز وجل. يا ابن آدم إنك ناظر إلى عملك. يوزن خيره وشره، فلا تحقرن من الخير شيئا وإن هـو صغر فإنك إذا رأيته سـرك مكانه، ولا تحقر من الشر شيئا فإنك إذا رأيتـه يساءك مكانه، فرحم الله رجلا كسب طيبا وأنفـق قصدا...) إلى أن قال: (لو أن بالقلوب حياة، لو أن بالقلوب صلاحا لبكيتم من ليلة صبيحتها يوم القيامة. إن ليلة تمخض عن صبيحة يوم القيامة، ما سمع الخلائق بيوم قط فيه عورة بادية، ولا عين باكية، أكثر من يوم القيامة)(1).

وكان رحمـه الله من شدة زهده تراه دائما حزينا، إذا أقبل فكأنما أقبل من دفـن حميمه وإذا جلس فكأنه أسير قـد أمر بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت عنده النار فكأنما لم تخلق إلا له. ويقول الحسن (طول الحزن في الدنيا تلقيح العمـل الصالـح) ثم يعلل هذا الحزن بأن المؤمـن لا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتـين: بين ذنـب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه وبين أجل قد بقى لا يـدري ما يصيب فيه من المهالك، وأنـه (لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذبل وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب)(2)

ومن مظاهـر زهده يقول عبد الله ابن شوذب عن مطر قال: (دخلنا على الحسـن نعوده، فمـا كان في البيت حشي، ولا فراش ولا بساط ولا حصير

---

(1) أبو نعيم: حلية الأولياء ج2 ص 140 - 155 مكتبة الخانجي مطبعة السعادة مصر عام1933م

(2) د.كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ج1 ص 292 وما بعدها

إلا سريـر مرموك هو عليه)[1]. وكان مـع تدينه وتمسكه بدينه متسامحا فاتحا صـدره لكل شخص يريـد أن يصل إلى الحقيقة مهمـا كانت نحلته أو كان مذهبه، وكان دائما يستوحي من الإسلام الدعوة إلى السلام والمحبة والأمن والأخوة. ولذلك كان يحضر حلقته النصارى وغيرهم لما يجدونه عنده من القبول وانفساح الصدر لكل ما يقولون.

وروي أن نصرانيـا كان يسير مع زميل لـه بجوار مجلسه فقال لزميله: مل بنا إلى هذا الذي سمته سمت المسيح عليه السلام. وبلغ من تسامحه أنه كما روى الخرائطي كان إذا اشترى شيئا وكان ثمنه كسر جبره لصاحبه، وهكذا نجـد تسامح الحسن البصري المستمد من قول الرسول صلى الله عليه وسلم (رحم الله رجلا سمحا إذا باع سمحا إذا قضى سمحا إذا اقتضى)[2].

أما علمه رحمه الله فقد كان رحب الجوانب، فإذا أردنا بالعلم الفقه وجدناه فقيها، وإذا أردنا الحديث ألفيناه محدثا، وإذا أردنا الدعوة إلى الله تعالى شاهدنا أنموذجـا للداعية الموفق. ويكفى هنا شهـادة أحد الصابئين كما رواها ياقوت قال: «حدثنا أبو سعيد السيرافي وهمك من رجل، وناهيك من عالم، وشرعك مـن صدوق (وكلها بمعنى حسبك) قال حدثنا جماعة من الصابئين الكتاب: أن ثابت بن قرة قال: ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس.. فقيل: احصر لنا هؤلاء الثلاثة. فقال: أولهم عمر ابن الخطاب في سياسته.

---

(1) الذهبي: تاريخ الإسلام ج4 ص 104 وما بعدها

(2) رواه البخاري في صحيحه عن جابر

والثـاني: الحسن بن أبـي الحسن البصري، فلقد كان مـن دراري النجوم علما وتقـوى وزهدا وفصاحة. مواعظه تصل إلى القلوب، وألفاظه تلتبس بالعقـول، ومـا أعرف له ثانيا، لا قريبا ولا مدانيـا، كان منظره وفق مخبره، وعلانيتـه وزن سريرته، يجمع مجلســه ضروب الناس وأصنـاف اللباس لما يوسعهم مـن بيانه. هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقـن منه التأويل، وهذا يسمـع الحلال والحرام، وهذا يتبع في كلامه العربية، وهذا يجرد له المقالة، وهـذا يحكى الفتيا، وهذا يتعلـم الحكم والقضاء، وهـذا يسمع الموعظة، وهو في جميع هذا كالبحر العجاج تدفقا وكالسراج الوهاج تألقا. يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير، وعمرو وواصل صاحبا الكلام، وابن أبـي إسحق صاحب النحو، وفرقد السبخي صاحب الرقائق وأشباه هؤلاء ونظراؤهـم، فمن ذا مثله ومن يجري مجـراه؟ والثالث: أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين»[1].

وقـد كان الحسن البصري شجاعا قـوى الإرادة لا يخشى في الحق لومة لائم، ويكفي موقفه من الحجاج ابن يوسف الثقفي في دولة بني أمية، الذي كان دائـم النصـح له، وكان في مجلسه حر التفكـير والقول لا يقصد بقوله إلا إحقـاق الحق، كما كان حاد الذكاء، قـوي الإدراك، عميق التفكير ولا يكتفي بالنظرة الأولى كعـادة بعض العلماء، بل كان رحمه الله يكرر النظر ويراجـع الفكر حتى يتكون لديه الرأي الـذي يعتد به، حينئذ نجده في رأيه

(1) ياقوت: معجم الأدباء ج16 ص 95، 96، بيروت عام 1955م

صلبا لا يتزعزع ولا يلين، والدليل على ذلك أن أنس ابن مالك خادم النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن مسألة فقال سلوا مولانا الحسن، فقيل له أتقول ذلك؟ فقال: سلوا الحسن، فإنه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا. كما أن مناقشته للحجاج التي عرفناها تدل على بديهة حاضرة وذهن متقد ونفس قوية، خاصة لما قال له الحجاج مرة: (ما تقول في على وعثمان؟ قال: أقول قول من هو خير مني عند من هو شر منك. قال فرعون لموسى: (فما بال القرون الأولى، قال: علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى)[1].

ومما يدل على بديهته وقوة ذكائه حينما مات أخوه سعيد بن أبي الحسن حزن عليه حزنا شديدا ووجد عليه كذلك. فكلم في ذلك فقال: ما رأيت الله جعل الحزن عارا على يعقوب[2].

أما فصاحته، نتيجة تلقى اللغة العربية بوادي القرى، فقد كان فصيحا، رائع البيان، قوي المعاني، بليغ القول، ينطق بالحكمة، والأدلة على ذلك كثيرة منها: قال فيه الأعمش: ما زال الحسن يعتني بالحكمة حتى نطق بها. وحينما سئل الحجاج بن يوسف الثقفي: من أخطب الناس؟ قال: صاحب العمامة السوداء بين أخصاص البصرة يعنى الحسن . وقال عمرو بن العلاء: ما رأيت أفصح من الحسن البصري، ومن الحجاج الثقفي فقيل له: فأيهما أفصح؟ قال: الحسن [3].

---

(1) المرتضى: المنية والأمل مصورة دار الكتب المصرية، بيروت (27798) اللوحة 47، 48

(2) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج2 ص 187

(3) ابن الجوزي: تاريخ الحسن البصري

ومـن أمثلة فصاحته وبلاغته قوله: (ابـن آدم إنما أنت أيام كلما ذهب يوم ذهب بعضك) وقال: (فضح الموت الدنيا فلم يترك فيها لذي لب فرحا)[1]. وقـال: (ما رأيت يقينا لا شك فيه أشبه بشك لا يقين من الموت). وقال فيه الشافعي: (لو أشـاء أن أقول: إن القرآن نزل بلغة الحسن لقلت لفصاحته). وكان لشدة فصاحته، نال إعجاب اللغويين في عصره لأنه كثيرا ما كان يملأ عباراته بألفاظ فصيحة مما لم يكن مألوفا في الحديث العادي.

مدرسته وتلاميذه

وقد كوّن الحسـن البصري مدرسة نسبت إليه في مختلف العلوم والآداب الإسلاميـة، هذه المدرسة لم تختص بفن معين، بل تشعبت فنونها وتعددت مناهجهـا، وكلهـا تدور حول القـرآن الكريم، وسنة النبـي صلى الله عليه وسلـم، فعلـم القراءات مثلا لـه مكان في هــذه المدرسة، وتفسـير القرآن الكريم، والعقائد الإسلامية، والآراء الفقهية والرقائق القلبية.. إلى غير ذلك من العلوم والفنون والآداب له مكان في هذه المدرسة البصرية.

وقد كان واصل ابن عطاء الذي أصبح شيخا من شيوخ المعتزلة تلميذا من تلاميـذه، لم ينقطع عن درسـه إلا عندما خرج على أستاذه بمسألة الحكم في (مرتكب الكبيرة) والتي ضمها إلى أصول أخرى شكلت الأصول الخمسة عنـد المعتزلة. كما كان (عمرو ابن عبيد) من تلاميذه والذي وصف أستاذه

---

(1) الذهبي: تاريخ الإسلام ج2 ص 102

الحسن للسائل فقال: (لقد سألتني عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهرا أشبه بباطن منه ولا باطنا أشبه بظاهر منه)[1].

وقد أصبح (عمرو ابن عبيد) أيضا شيخا من شيوخ الاعتزال في عصره. وكذلك كان من تلاميذه (قتادة السدوسي) الذي اشتهر بتفسير القرآن الكريم، وأبو عمرو ابن العلاء أحد القراء السبعة المتميزين في علم القراءات واللغة العربية.

وكذلك من تلاميذه (عيسى الثقفي) النحوي البصري صاحب كتابي (الجامع) و(الكامل) في النحو. و(فرقد السبخي) من كبار زهاد المسلمين في عهد الحسن المشتهرين بالعبادة والنسك والزهادة. و(حبيب العجمي) و(مالك ابن دينار) الذين اشتهرا بالزهد والتنسك وكثرة العبادة، فضلا عن كثير من التلاميذ الذين يضيق عنهم المقام، والذين أصبح كل منهم شيخا لمدرسة فقهية أو كلامية أو أصولية تشعبت عنها آراء واعتقادات ومذاهب.

من آراء الحسن البصري وأفكاره الدينية

أراد الحسن أن يتلمس (المثل الأعلى) ورأى أن هذا المثل في الماضي: في عصر الأمجاد، عصر الصحابة، هؤلاء الذين كانت الدنيا أهون على

(1) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج1 ص 535 تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية

أحدهم من تراب قدميه، هؤلاء (الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة)، يقول: «ولقد رأيت أقواما يمسي أحدهم وما يجد عنده إلا قوته، فيقول لا أجعل هذا كله في بطني، لأجعلن بعضه لله عز وجل، فيتصدق ببعضه، وإن كان أحوج مما يتصدق به عليه»[1].

بل لعل أبلغ وصف لهؤلاء الصالحين من الصحابة أنهم «ألزموا الكد والعبر، وألطفوا التفكير، وصبروا على مدة الأجل القصير، عن متاع الغرور الذي إلى الفناء يصير، ونظروا إلى عاقبة مرارتها، ولم ينظروا إلى عاجلة حلاوتها». ثم يقرر أن هؤلاء الصحابة ألزموا أنفسهم الصبر، أنزلوها من أنفسهم بمنزلة الميتة التي لا يحل الشبع منها إلا في حال الضرورة إليها، فأكلوا منها بقدر ما يرد النفس ويقي الروح، ونظر إلى نفسه وقارن بينه وبين هؤلاء فصاح: «لقد أدركت أقواما ما أنا عندهم إلا لص»[2].

وأخذ يقارن بين هذا المثل الأعلى الإنساني وبين قومه فبكى أسفا على الناس وعلى نفسه (فساد الحزن حياته وكونه)، (ما يسمع المؤمن في دينه إلا الحزن) وأكثر البكاء كسابقيه من العباد، وجعله سنة للناس جميعا.

ولم يبق من ذكريات العصر الأول إلا القرآن، والقرآن مفتاح الحزن المقيم، «والله لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذبل، وإلا نصب وإلا ذاب». ويكرر هذا المعنى كثيرا «والله يا ابن آدم، لئن قرأت القرآن، ثم آمنت به،

---

(1) أبو نعيم: الحلية ج2 ص 133، 134

(2) السابق ج2 ص 137 وابن الجوزي: ج3 ص 156

ليطولــن في الدنيــا حزنك وليشتــد في الدنيا خوفك، وليكــثرن في الدنيا بكاؤك».

ولذلــك قال البصريون: (ما كنا نراه إلا أنه حديث عهد بمصيبة)، ولذلك حــرّم على نفسه الضحك. وقد فعــل الزهاد هذا من قبله، ولكنه ذهب هو بالتحــريم إلى أقصى مداه «نضحك! ولا ندري لعل الله قد اطلع على بعض أعمالنــا، فقال: لا أقبل منكم شيئا، ويحك يا ابــن آدم هل لك بمحاربة الله طاقة؟).

ولقــد أراد للمجتمع الإسلامي أن يؤمن بالقرآن، والإيمان بالقرآن، ونفاذ صوتــه إلى القلوب إنما معناه الحــزن والبكاء، أن ينتقــل الإنسان بين تفاهة الحياة وضآلتها وبين مشاهد القيامة الخالدة. لقد أعلن القرآن (موت الحياة) و(خلــود القيامة) و(لابــد لضمان هذا الخلود من إقامــة الحداد على الحياة عاجلا، إن الحياة مأتم يتكرر كل يوم)[1].

وقــد تساءل الباحثــون عن علة الخوف في آراء الحســن البصري وكتاباته وكلماتــه. ونرى أن علة الخوف الشديــد عنده هي الحزن على قصر الحياة، وقد دفعه هذا إلى الخوف من الموت فكان يجزع عند رؤيته، ولم يكن يلقاه بهدوء وثبات، بل يراه مخيفا قاسيا، وأداه هذا الخوف إلى التشوق إلى الحياة الآخرة، إلى الخلود السرمدي في حضرة الله وفى جناته ونعيمه.

كمــا نستشف من شدة هذا الخوف، مدى شفافية روح الحسن البصري،

---

(1) أبو نعيم: الحلية ج2 ص 134 وانظر د. علي سامي النشار: نشأة الفكر ج2 ص 134، 135

وقوة إيمانه العميق، التـي تستحضر حقائق الآخرة، وحقائق العالم العلوي، والتي نرى أنها قد أصبحت بالنسبة له كأنها حقائق واقعة ينظر إليها بعينه، ويطالعها ببصيرته، وهذا لا يكـون إلا لأصحاب النفوس القوية والأرواح الطاهـرة النقية، فهو قد جاوز مـا سماه الصوفية (علـم اليقين)، إلى (عين اليقـين)، وهذا تحقق بمراتـب للإيمان عاليـة، وتشـوف إلى مستويات من الكمـال رفيعة، وهذه النفوس القوية الإيمان، لم يبـق لها إلا أن تطالع (حق اليقـين) الذي لا يكون إلا في الآخـرة، لأصحاب الهمم السامية والمراتب العالية، كما سيحدثنا عنهم أبو حامد الغزالي في كتبه الصوفية والتي سماها بالمضنون به على غير أهله.

من أساليبه في الدعوة إلى الله

مـن أهم صفات الداعيـة إلى الله تعالى أن يكون الداعيـة زاهداً فيما عند الناس، بهذا يكون سيدا في قومه محبوبا لديهم. أما إذا تطلع إلى دنياهم فقد أدى هذا إلى تحقيره وسقوطه في نظرهم، فعن سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنـه أن رجلا قال: يا رسـول الله أوصني فقال: (عليك باليأس مما في أيدي الناسـ فإنه الغنى. وإياك والطمـع فإنه الفقر الحاضر، وصل صلاتك وأنت مودع وإياك وما يعتذر منه)[1].

يقـول الحسن البصري: (لا يـزال الرجل كريما على الناس حتى يطمع في

(1) رواه الحاكم وصححه

دنياهم، فإذا فعل استخفوا به وكرهوا حديثه وأبغضوه). وقال أعرابي لأهل البصـرة: من سيدكم؟ قالوا الحسن. قال: بم سادكم؟ قالوا احتاج الناس إلى علمه واستغنى عن دينارهم. فقال: ما أحسن هذا.

ولقد اتصف الحسن البصـري بالشجاعة، كما اتصف بقدرته على تغيير أسلوبـه في دعوته إلى الله عز وجل باختـلاف هؤلاء الذين يدعوهم إلى الله تعالى. فإن كانوا حكاما أو أمراء يدعوهم بالقول اللين الذي لا خشونة فيه، قال تعـالى لموسى وهارون: (اذهبا إلى فرعون إنـه طغى، فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى)[1].

ومن هنا نجـد موعظة الحسن البصري للنضر ابن عمـرو وكان واليا على البصريـة قوله (فاتق الله يا أيها الرجل في نفسـك، وايم الله لقد رأيت أقواما كانوا قبلك في مكانك يعلون المنابر، وتهتز لهم المراكب. ويجرون الذيول بطرا ورئـاء الناس. يبلـون المدر ويؤثـرون الأثر، ويتنافسـون في الثياب، أخرجـوا من سلطانهم، وسلبوا ما جمعوا مـن دنياهم. وقدموا على ربهم ونزلـوا على أعمالهم، فالويل لهم يوم التغابن، ويا ويحهم يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه، لكل أمرئ منهم يومئذ شأن يغنيه)[2].

وقد سمع الحجـاج الحسن البصري وهو يتحدث إلى الناس فقال له: (ما أمدك يا حسن؟ قال الحسن سنتان من خلافة عمر، فقال الحجاج: (لعقلك

---

(1) سورة طه: 43، 44

(2) ابن الجوزي: الحسن البصري ص 51

أكـبر من أمدك). وبلغ مـن حكمة الحسن التي اشتهر بهـا أنه كان يجلس مع كبار الدعاة من المسلمين أمثال: مجاهد، وعطاء، وطاووس وغيرهم ممن صاروا أساتذة للزهد والتصوف، وقالوا حين سمعوه (لم نر مثل هذا قط)[1].

ونظـر الحسن بفطنته إلى المجتمع الـذي عاش فيه ووجد أن الدينار له أثر عظيـم في النفوس. والقليل من الناس هم الذين يسلمون مـن فتنته فقال رحمـه الله: «لا يزال الرجل كريما على الناس حتى يطمع في دينارهم فإذا فعـل ذلك استخفوا به، وكرهوا حديثه وأبغضـوه...»، ولم يكن هذا مجرد قول، بل طبقه على نفسه مما حببه إلى الناس وجعلهم يستفيدون من حكمه ومواعظه وأصبح بهذا سيدا على البصرة.

ولقـد بلغ الحسن البصـري في نطقه بالحكمة مبلغا كبـيرا جعل الدكتور إحسـان عباس يقـول عنه: «وقد ارتفـع الحسن البصـري إلى مرتبة المتفنن الصحيح في تلك الأقـوال التصويرية التي كانت عصارة منتزعة من تجربته ومن اندماجه في موضوعه، وهي أقوال تتصف بالبراعة والابتكار».

وقـال أيضاً: «وصـل الحسن البصري لدرجة كان تلاميـذه وأهل عصره يحاكونـه في كتاباتـه وخطبـه..»[2]. والأمثلة على ذلك كثـيرة منها قول الحسـن: «فضح الموت الدنيا فلم يترك لذي لب فرحـا». وقوله: «إن امرأ ليس بينه وبين آدم إلا أب قد مات لمعرف في الموت»، وقال رجل للحسن:

---

(1) د. مصلح سيد بيومي: الحسن البصري ص 425، 426

(2) الجاحظ: البيان والتبيين ج3 ص 131، 155

الفقهاء يقولون كذا. فقال: «هل رأيت فقيها قط؟ إنما فقيه الزاهد في الدنيا البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه».

ومن أمثلة ما قاله الحسن لبعض القراء: «إنكم اتخذتم قراءة القرآن مراحل، وجعلتم الليل جملا تركبونه فتقطعون به المراحل، وأن من كان قبلكم رأوه رسائل إليهم من ربهم، فكانوا يتدبرونها بالليل وينفذونها بالنهار»[1].

وكتب الحسن يوما إلى أحد العلماء الباحثين عن الحقيقة يقول: «اعلم أن التفكر يدعو إلى الخير والعمل به، والندم على الشيء يدعو إلى تركه، وليس ما يفنى وإن كثر يعدل ما يبقى وإن كان طلبه عزيزا، واحتمال المؤونة المنقطعة التي تعقب الراحة الطويلة خير من تعجيل راحة منقطعة تعقب مؤونة باقية»[2].

وكان الحسن البصري يقول: «ابن آدم، إنما أنت ضيف، والضيف مرتحل ومستعار، والعارية مؤداة ومردودة، فما عسى مقام ضيف وبقاء عارية، لله در أقوام نظروا بعين الحقيقة وقدموا إلى دار المستقر».

---

(1) مقدمة ابن عطية في علوم القرآن، نشر آرثر جفري، مطبعة السنة المحمدية عام 1954م

(2) أبو نعيم: حلية الأولياء، ترجمة الحسن البصري، مكتبة الخانجي مصر عام 1933م

الفصل الرابع

مكانة العقل عند ابن رشد

العقــل يمثل ركيــزة أساس ومحور مهــم في فلسفة ابن رشــد، والعقلانية تمثل الصبغــة الأساسية التي يتصف بها مذهبــه واتجاهه الفلسفي في الفكر الإسلامــي خاصــة والفكــر الإنساني عامــة. وعلى الرغم مــن اهتمام كل المفكرين والفلاسفة السابقين له بالعقل والعقلانية، إلا أن أهمية العقل عنده تأتي من كونه قد اتخذ منه موقفا متميزا، حيث رد ابن رشد للعقل الإنساني اعتبــاره في عصره حين دمج فيه مــا كان يُعرف بالعقل الفاعل، وحين قاوم إغراء نظرية الفيض والصدور التي قال بها كل من الفارابي وابن سينا ونقده بشــدة، وقد كانت هذه النظرية الأفلاطونية تعّول على ذلك العقل الفاعل، الذي هو عقل فلك القمر في المعرفة والإدراك الإنساني.

فــكان رفضه لهذه النظرية هو رفض لجعل المعرفة العقلية الإنسانية معرفة مستعــارة أو وهبية أو تعتمد على ركائز غيبية، وجعلها معرفة كسبية تعتمد على القدرة على التجريد والنظر، وهي في النهاية قدرات بشرية في مقدور كل إنسان ممارستها واكتسابها متى شاء.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تجلى هذا العقل في ذلك الاتجاه النقدي الــذي تبناه ابن رشد وكان مميزا الثلاثــة مؤلفات تعتبر من أهم مؤلفاته وهي (فصل المقــال) و(مناهج الأدلة) و(وتهافت التهافت). وسوف نعالج الآن الناحيــة الأولى، وهى مفهــوم العقل والعقلانية، والــذي يجمع بين نظرية المعرفــة ومباحــث الميتافيزيقيا. ولكن قبــل الشروع في المعالجــة الفلسفية

لهـذا الأمر ننبه إلى أن طابع العقلانية لا يتوقـف عند ابن رشد على معالجة الموضوعـات الفلسفية الخالصة، بل يمتد إلى كل العلوم التي يكتب فيها ابن رشد أو يؤسس لها.

وأفضـل أنموذج لهـذه العلوم يتمثـل في معالجته للفقـه في كتابه (بداية المجتهـد)، حيث نجد اهتماما فائقا في هذا العلم الديني بالقياس وبالتعويل بشـكل أساسـي علـى إظهـار العلـل، وبالاحتفـال بعمليـات الاستنباط والاستدلال والتي هي عمليات عقلية في الأساس.

فالقياس كما هو معروف يتطلب مجهودا علميا، وعقليا ضخما، ويقتضي الوقـوف على التحليلات الصحيحة للشريعة الإسلامية، بإدراك مقاصدها العامة من إصلاح البشر والمجتمعات. والفقيه المجتهد، وقد تقلد ابن رشد وظيفـة القضـاء في عصره؛ هو الذي يتابع العلـل في كل حكم، زيادة على إدراك العلل الأساسية التي يراد بها الخير للمجتمع وتجنب عنه الشرور.

وليس اختلاف المذاهب في الأحكام إلا من الاختلاف في الوقوف على التعليـل الأنسـب، ولا يُعد فقيها من تغافل عن هـذه الأسرار واكتفى بنقل أحكام مذهبية بالطرق التقليدية التي سلكها أغلبية فقهاء الغرب الإسلامي.

غـير أن التعليل الإجمالي لإدراك الأسرار الأساس للشريعة كثيرا ما يجعل ابن رشـد يرتفع فـوق موضوع الفقه، ليصـل إلى الموضـوع المشترك بين الحكمـة والشريعة في عقلانيـة تبرز معاني التواجد والتعـاون الاجتماعي، والشواهد من (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) على البحوث التعليلية التي لا تكاد تخلو منها أي صفحة من صفحات الكتاب.

إننا نجد ابن رشد لا يترك فرصة من أجل المزاوجة بين الفلسفة والشريعة إلا انتهزها، وقد كان هذا مطلبا رشديا ملحا ويمثل محورا من محاور هذه الفلسفة، حتى في الموضوعات الدينية مثل الفقه. ولذلك نجد التساند بين الحكمة والشريعة لم يقع التخلي عنه حتى في الميادين الخاصة مثل الفقه، ونجد علوم الملة الإسلامية، كما يسميها ابن رشد، تكتسب نضجها وقوتها حينما تصبح علوما عقلية تستغل، كلما اقتضى الحال بعض ثمار المجهود الإنساني العالمي، وتمد هي الأخرى الفكر الإنساني بتجارب ثقافية لم يعرفها الأولون.

إن اجتهاد ابن رشد في الشريعة لم يصل إلى مستوى الإتقان، حتى تمكن من استغلال مختلف العلوم العقلية. وما هو واضح بالنسبة للتجربة الشخصية عند هذا المفكر الذي يُعد مثالا لهذه الظاهرة؛ قد يكون أقل ظهورا إذا نظرنا إلى العلوم الشرعية في مختلف تطورها واكتسابها النضج العقلي عبر مراحل التاريخ. غير أنه يجب ألا ننسى احتكاك علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء ولغويين ومتكلمين، بمعارف الأولين، وبالخصوص في المواضيع التي تدعو إلى إتقان طرق العقلانية وتثبت المنهجيات المناسبة لبناء العلوم[1].

ومن هنا يمكن أن ندرك مدى تأسيس بعض هذه المنهجيات العقلية، على الرغم من وعيه بالفرق الأساسي بين القياس والبرهان الأرسطي، والقياس كما هو مستخدم عند الفقهاء والأصوليين.

---

(1) د. عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية في علوم الشريعة ج2 ص335 مؤتمر ابن رشد عام 1983م

وقد تعرض ر. برنشفيك [1] إلى اعتماد ابن رشد على القواعد المنطقية في (بدايــة المقتصد)، وإلى شغفه بالمبــادئ العقلية المتطلبة الملحة، وإلى ارتكازه علــى هذه الفكرة الأساسية المهيمنة علــى تأليفه، والتي تفرض أن الكليات سابقة على الجزئيات ومقدمة عليها في كل منهجية بيانية صحيحة.

هــذا الشغف بالمبادئ العقليــة يبدو في بحث ابن رشــد لأكثر من قضية فقهيــة في هــذا الكتاب. ويمكــن تلمس هــذا الشغف بالمعــاني العقلية في تصور ابــن رشد لحجية القياس ولمكانته من التشريــع ولاعتباره كأصل من أصولــه، وكابن حزم الظاهــري يقرر ابن رشد أن القياســ الفقهي استنبط بعد الصدر الأول، وهو وإن أقر أن حجيته تستخرج من النقل (فاعتبروا يا أولي الأبصار) الآية؛ إلا أنه يحرص على التأكيد على ضرورة الاعتماد على العقل: «ودليل العقل يشهد بثبوته، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي والنصوصــ غير متناهية والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية. محال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى»[2].

وهذه الطريقة في إثبات حجية القياس يعتبرها مؤرخو التشريع الإسلامي طريقــة جمهور الفقهــاء، إذ لم يسبق ابــن رشد في تبيينها ســوى (المريسي الحنفــي) (218هـ /833م)، والدقاق الشافعي (392هــ /1..2م)، والمعتزلي أبي الحسين البصري (436هـ /1.44م).

---

(1) د. عبد المجيد التركي: مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس ج2 ص 186، 187 ندوة ابن رشد

(2) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج1 ص 322

كما تتجلى العقلانية الرشديــة في كتابه (بداية المجتهد) في عرضه الآراء المتماثلة في كل قضية من قضايا الفقه، وبخاصة الآراء الخلافية والنموذجية الراجعــة لكل المذاهب السنية، فقد كان هدفه في الكتاب السعي إلى إيجاد شرح صالح ومقبول لهذا الخلاف، وذلك بدراسة طرق استنباط الحلول من مصادرها التشريعية.

وصــورة الاختلاف تتمثل في أن فيلسوفنا الفقيه وإن كان مالكيا وسليل عائلــة ضمت كبــار المالكية، لا يرمي مطلقا إلى الإسهــام في أدب المجادلة المالكيــة. فهو إذن ينقل بأمانة وموضوعية كل الآراء الصالحة حول القضايا التي تعتبر مــن الأصول والقواعد ويشفعها بأدلتهــا أو بالأحرى تلك التي تبدو أبلغ من غيرها.

وأحيانا وكما يؤكد على ذلك باحث[1] في فقهه لا يرضى كل الرضا عن كل مــا قدمه الفقهاء مــن أدلة، فيوحي بدليل من عنــده يظهر له أحسن في القيام بالحجة المطلوبة.

وقــد لاحــظ أيضــا بعضــ الباحثين مــن معاصرينــا (ذلــك السعي نحو الموضوعيــة) بل (ذلك الحرص العلمي) الذي يبعــث أحيانا ابن رشد على الــتردد في قبول هــذه أو تلك من الحلــول المعروضة أو أدلتهــا ويدفعه إلى الإمساك عن الإدلاء برأي نهائي في القضية.

ونجد عنده حرصــاً شديداً على تفهم أسباب خــلاف الفقهاء وشرحها،

---

(1) د. عبد المجيد التركي: مكانة ابن رشد في علوم الشريعة ص 185، 186

وذلـك بعد عرض كل الآراء التي اتفقوا عليها، فيرجع هذه الأسباب لا إلى اعتبارات اجتماعية أو اقتصادية، وتاريخية؛ بل يرجعها إلى طريقة الأصولي العقـلاني البارع في قضايا تتعلق بالتأويـل والمنهجية الفقهية كتأويل محتمل لنصـ قرآني، أو حديث، أو ترجيح قياس على حديث، أو توقف إزاء طرق مختلفة ولكنها متساوية من شأنها أن تخلق تنازعا فقهيا.

كمـا تتبدى العقلانيـة أيضا في سعيه نحو التقعيـد أو التأصيل، أي ذلك الحرص علـى الاقتصار على القواعـد والأصول من القضايـا الجديرة بأن تصبح قانونا ودستورا، وكذلك على الأمهات منها.

إن معالجـة الأصول بهذه الطريقـة العقلانية كما تتجلى في كتابه الفقهي تستدعـي منهجية ذات أهمية خاصة عند ابـن رشد، وذلك قصد التوصل إلى درجـة التوضيح الكافي الذي يبصر طريـق الاجتهاد، حيث نجده يبادر صدر كل بـاب بتحديد المصطلحات وتناولها بالشرح الدقيق قبل الشروع في التفريعات التي تقتضيها الأحوال القانونية. ومن هنا ينطلق إلى تحليل كل فـرع مع إبراز علة الخلافات، حتى يتسنى للفقيـه أن يتجاوز بناء على هذا الموضوع موقف المقلد الملتزم بالرأي الوحيد من المذهب الوحيد[1].

فضبط المعـاني، واستقصـاء الأحوال المتعـددة للمسألـة الفقهية، وذكر خلافـات الناس في المفاهيم والتطبيقات؛ كلهـا ضمانات علمية، لا يمكن الاستغناء عنها عند الباحث الذي يريد أن يتحرر من ربقة التقليد.

---

(1) د.عبد المجيد مزيان: العقلانية الرشدية في علوم الشريعة ص ج2 ص 332

ومن هنا فليس غريبا أن يكون العقل جوهر فلسفة الرشدية من حيث أن العقل هو خاصية الإنسان الأساسية وكماله الأسمى. والإنسان، في نظره، حفي به الكمال، ولذلك كان أشرف الموجودات في هذا العالم، لأنه هو: النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة، أعني التي تشوب فعلها أبدا القوة وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلا، وهي العقول المفارقة، ووجب أن يكون كل ما في العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له: «من أعاجيب الطبيعة أنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المتناسبة»[1]. ويحدد مكانة الإنسان في الكون فيقول: «إن أقرب موجود هاهنا في المرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان، وهو كالمتوسط بين الموجود الأزلي، والكائن الفاسد... فالإنسان هو الواصلة الذي اتصل به الموجود المحسوس بالموجود المعقول، ولذلك تمم الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه»[2].

وهكذا سنجد أن القيم التي تسود في تفكيره حسبما يمكن أن تطلعنا عليها دراسة آثاره؛ هي القيم التي تستلزمها الحقيقة الراسخة ويقتضيها العقل السليم، ويفرضها الدين الحق، وتدعو إليها المغامرة الفلسفية الرائدة، ويقوم عليها الوجود الإنساني الصحيح في التصور الإسلامي المتفتح السمح.

ولهذا نجده في تفسيره لما بعد الطبيعة يقول: «من المعروف بنفسه عند

---

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص 95

(2) ابن رشد: بعد الطبيعة ص 166

جميع الناس أن هاهنا سبيلا يفضي بنا إلى الحق، وإن إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء. والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا علـى الحق في كثير من الأشياء. وهذا يقع بـه اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضا على ذلك، ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به أنه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل»[1].

ومـن هنا فالحقيقة لها وجود قائم، ولنـا السبيل الذي يفضي بنا إليها في نظـر ابـن رشد، ودليله على ما يقول: «ما نقـف عليه من الحق في كثير من الأشيـاء أولا، وتشوقنا إليها ثانيا. فتشوقنا إليها دليل على وجودها، لأنه لا يمكن، وهو في أصل الجبلة والخلقة أن يكون باطلا».

ومن هنا أعطى ابن رشد العقـل الإنساني أداة لالتقاط الحقيقة، والبحث عنهـا ووسيلـة لفهمها والبلـوغ إليها، ومـن الخطأ الذي لا تقـدر عواقبه الوخيمة أن نعرض عنه، لأنه الوسيلة التي تدرك بها حقائق الدين والطبيعة، والوسيلة التي تدرك بها أسمى سعادة يمكننا الحصول عليها زيادة على كونه المميز لنا عما سوانا من الكائنات...

إن المنهجيـة العقلية التي اختطها ابـن رشد تساعد اليوم على إماطة اللثام عـن عثرات فلسفتنا المعرفية والتقويمية، فنستطيـع بواسطتها تجاوز العوائق التـي توقف مد الوعـي والإدراك الإنساني العربـي، وتزيل سدف القطيعة

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج1 ص5 بيروت عام 1967

والجمـود الذي ران على كثير من اتجاهاتنا الثقافية، ومن هنا يصير استدعاء ابـن رشد وعقلانيته له مسوغاته الضرورية التي لا تخفى على أحد في هذه المرحلـة العلمية التي أصبح العقـل والعقلانية يحتل فيها أكبر مساحة ممكنة من الوعي والإدراك الإنساني.

وبذلـك نقيم نوعاً من التوازن العـادل بين الاستفادة من التراث العقلاني للفكـر الإسلامي، والأخذ بمعطيات العصر وآلياته ومناهجه الحديثة التي لا غنى عنها من أجل الصيرورة في التاريخ وعدم الحياة خارجها، فنجمع بين الأصالة والمعاصرة جمعا حيويا لا يفقدنا هويتنا ولا يدفع بنا خارج التاريخ، وبخاصة أننا نعلم أن كل تراث ينطوي على آلية التأويل التي تهيئ للإنسان/ المجتمع أن يحذف ويضيف سبيل التكيف والملاءمة، وفى لحظات التحول الاجتماعي الحاسم يستعين المجتمع بهذا الرصيد الثقافي يستلهمه ويحاوره في ضوء المرحلة ومتطلباتها. وتجري خلال الحوار عملية إعادة تقييم وإثبات لعوامل الحركة والتفسير ومجالاتها ومداها.

وتأتـي أو تتباين حركة الإنسان/المجتمـع عند المواجهة بين موقفين على طـرفي نقيض: ردة إلى الماضي في إطار حاكمية مطلقة للموروث؛ وإغفال لمنطـق الواقع أو قطيعـة مطلقة معه، هي قطيعة متوهمـة في الحقيقة إذ أنها مستحيلة، وارتماء في أحضان الواقع الآني أو حداثة الآخر... ويدور حوار وصراع للملاءمة والتكامل للاتصال والانفصال[1].

---

(1) د. شوقي جلال: التراث والتحدث في تجربة الهند0 مجلة سطور، مصر، أكتوبر عام 1997م

ومـن هنا فنحن لا نطالب بنفس مفهوم ابن رشد للعقل والعقلانية، ذلك المفهـوم الـذي قد تم تجاوزه بثمانية قـرون، وأصبح مـن مفرداته الفلسفية والفكرية ولا يمثل إلا إنجازا تاريخيا يوزن بميزان عصره وليس بميزان عصرنا، فـإن الحديـث مثلا عن نظرية الاتصـال عنده ومستويـات العقل ووظائفه المختلفـة التي تناولها فلاسفـة الإسلام ومن بينهم ابن رشـد أصبح حديثا يختص به تاريخ الفلسفة فحسب.

وأصبـح للعقل وآلياته ووسائله ومناهجـه في العصر الحديث أسلوبا آخر ومناهـج جديدة تتناسب مع معطيات العلم الحديث واكتشافاته الفائقة في علوم النفس والاجتمـاع والبيولوجيا والدراسـات المتصلة بالفسيولوجيا ووظائـف الأعضاء في عالم يتميز بثورة المعلومـات وفى عصر أصبح يتسم بالسرعة الفائقة في اكتشاف قوانين الطبيعة ونظريات الوجود[1].

ومن هنـا فلسنا مطالبين بنفسـ معطيات العقل الرشـدي ولا بإمكاناته المتواضعـة والمحدودة، بل نحن في أمسـ الحاجة إلى مطلق العقلانية، كما أنه لا يمكننا الاستغناء بحال من الأحوال في عصرنا عن الاتجاه النقدي الذي وضـع ابن رشد أسسه، علـى الرغم من اكتشافنا لمناهـج من النقد جديدة وعلـى الرغم من اتساع دائـرة المعقول، وارتفاع سقـف العقل في العصر

---

(1) إن الزمـن أخـذ يتحرك بسرعة نتيجة النمو المتعاظم للمعرفة بعد أن «تغـيرت أحوال المعرفة في العالم تغيرا جذريا، فإذا كان العلـم في الماضـي لا يتجدد إلا بعد قرون وقرون، فإن المعرفة المعاصرة تـزداد بالضعف كل سبع سنوات، إنه تسارع مذهل يكفـي للتدليل عليه أنه سنويا يوضـع 40 ألف مصطلح جديد في مختلف ميادين العلم. وفى كل دقيقتين يصدر مقال علمي في جهة ما من العالم» (د.مهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل. ص 355 دار عيون، بيروت عام 1994)

الحديث، فما كان غير ممكن قديما صار ممكنا الآن بفضل التقدم العلمي المتسارع.

ولا ننسى أن الخطاب الثقافي العربي يبدو للوهلة الأولى، وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة بين أساليب الكتابة الحديثة في الوطن العربي وبين الأساليب التقليدية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية.

لكن قليلا من التمحيص كفيل بإقناعنا بأن بعض النصوص القديمة (التي وردت عند: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازي، البيروني، ابن رشد) هي أقرب في جوهرها إلى روح العصر من كثير من كتابتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى أن الخطاب الثقافي العربي المعاصر ما زال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصاتها.

وإذا وضعنا في الاعتبار أن المهارات الحضارية، ذات الأصول العربية التي ورثها المثقف العربي العادي ضامرة ومتصلبة ومتخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكرية والمفاهيم العلمية والفلسفية؛ لهي أضيق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي والفلسفي؛ لتبين لنا مدى العبقرية اللغوية والفكرية والاتسام بطابع الحداثة مما تمتع به أمثال ابن رشد في تطويع اللغة العربية لتصير قادرة على التعبير العلمي والفلسفي بدقة بالغة في عصر سادت فيه الحضارة العربية والإسلامية العالم الوسيط.

ومن هنا يتبين لنا تهافت النقد الذي يوجهه بعض الباحثين لقول الدكتور مراد وهبة «إن مفارقة ابن رشد تكمن في أنه كان ممهدا للتنوير في

أوروبـا، في حين أن التنوير غائب اليوم عن العالم العربي، لأن ابن رشد ما زال غائبا»، معتبرا هذا القول رهاناً مبالغاً فيه على قدرة الفلسفة (القديمة) على التغيـير التاريخي المعاصر والمستقبلي والإغضـاء عن أن علاقة التغيير بالفلسفـة ليست علاقـة تابع، بل هي علاقة جدلية فائقـة التعقيد، وفائقة الشمولية.

ولكـن من يفهـم مـن استدعاء الدكتـور مراد وهبـة لفلسفـة ابن رشد وتوجهها العقلاني استدعاء لنفس الفلسفة بمعطياتها القديمة وآلياتها المتصلة بالعصور الوسطـى ومشكلاته؛ يكون من السذاجة بمـكان! إضافة إلى أن تسطيـح العلاقة بين قدرة الفلسفة على التغيـير وتبسيطها لم يقل بهما أحد قديما أو حديثا.

ومـن هنا فليست محاولة إحيـاء فلسفة ابن رشد هـي محاولة بعث سلفية فلسفيـة (كما يذهب إلى ذلك الباحـث خصوصاً أننا لسنا مجبرين على قراءة هـذه الفلسفة قراءة قديمـة)، لأن ابن رشد قد أسـس مفهوما للتأويل، يتيح للمفكريـن في كل عصـر اتجاها للرؤية الفلسفيـة مفتوحا، يمكن من خلاله قراءة هـذه الفلسفة أو تلك برؤية تتناسب مع مُعطيات كل عصر وتتساوق مـع الإمكانات العقليـة لاجتهـادات المفكرين والفلاسفـة دون تكفير أو تحديد لمعنى واحد دون غيره من المعاني، وللمجتهد المخطئ في نظره أجر، وللمصيب أجران كما يذهب إلى ذلك الإسلام.

وإذا كان الباحـث (عادل ضاهـر) يدعو إلى مفهوم أشمل للعقل يتضمن (وظيفـة جوهرية) طالما أقصاها عنه (العقلانيـون) على حد تعبيره، حيث

جعلوا العقل مختصا بالوسائل والمناهج والتقنيات، دون الأهداف والغايات، وبخاصة القيم، فالعقلاني يقول ضاهر هو «الذي يتحرر من المذهبية الضيقة، هو الذي ينظر إلى معتقداته على أنها قابلة للمراجعة، والمحاكمة، وحتى الدحض من حيث المبدأ»؛ فإننا نجد فلسفة ابن رشد، في الحقيقة تتجه إلى تحقيق هذا المطلب، فالفلسفة عنده منهجا أكثر منها مذهبا، وتضع للأهداف والغايات أهمية كبرى طالما أقصاها عنها كثير من المفكرين قبله، بل حتى في عصره.

ونحن في أشد الحاجة الآن إلى عقلانية ابن رشد وأمثاله من فلاسفة الإسلام، الذين احتفوا بالعقل والعقلانية من أجل أن نقاوم تلك التيارات الدينية المتصلبة التي بدأت تستشري في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، والتي أخذت بالفعل توسع من رقعة انتشارها وتستشري استشراء السرطان في الجسم المريض الذي فقد فاعلية جهازه المناعي الذاتي، فارضةً خطابها الدغمائي بقوة السلاح، رافضة كل حوار وخلاف في الرأي أو تعدد في المذهب أو التوجه، وهذه سمة بارزة على هذه الاتجاهات التي تذكرنا بالروافض والخوارج القدامى، وهم جميعا يجتمعون بدءاً من أحراش الجزائر وهضابه العليا وانتهاء بمرتفعات أفغانستان في أواسط آسيا؛ على رفض الآخر سواء أكان ينتمي إلى دين آخر أم إلى تجربة حضارية أخرى. فالشيء البارز عندهم هو التمسك المطلق بالنظرة الواحدة إلى العالم. ولذلك فلا تنمية ولا فكر ولا قانون ولا دولة ولا رأى إلا ما يدخل ضمن منظومة خطابهم الدغمائي.

ابن رشد والأدلة العقلية على وجود الله

ليس غريبا أن يكون العقل جوهر فلسفة ابن رشد، من حيث أن العقل هو خاصية الإنسان الأساسية. والإنسان، في نظره، أشرف الموجودات في هذا العالم، لأنه هو: «النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة، أعني التي تشوب فعلها أبدا القوة وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلا، وهي العقول المفارقة، ووجب أن يكون كل ما في العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهيولي الأولى إنما ظهر فيه»[1].

ويذهب ابن رشد إلى أن «الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده»[2]. ويقول: «وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل فعل مقصود به ظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة»[3]. ومن ثم «فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوانات، وهذه أفعال النفس الناطقة»[4].

فالإنسان عنده «من أعاجيب الطبيعة وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المتناسبة»[5].

---

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص124 تحقيق الأهواني، النهضة المصرية عام 1950م

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 240 3

(3) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص 95

(4) ابن رشد: بعد الطبيعة ص 166

(5) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج1 ص5 بيروت عام 1967

ويحدد مكانة الإنسان في الكون فيقول: «إن أقرب موجود هاهنا في المرتبة مـن الأجرام السماوية هـو الإنسان، وهو كالمتوسط بـين الموجود الأزلي، والكائن الفاسد... فالإنسان هو الواصلة الذي اتصل به الموجود المحسوس بالموجـود المعقول ولذلك تمم الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه»[1].

وهكـذا سنجد أن القيـم التي تسود في تفكيره حسبمـا يمكن أن تطلعنا عليها دراسة آثاره، هي القيم التي تستلزمها الحقيقة الراسخة ويقتضيها العقل السليم، ويفرضها الدين الحق، وتدعو إليها المغامرة الفلسفية الرائدة، ويقوم عليها الوجود الإنساني الصحيح في التصور الإسلامي المتفتح السمح.

ولهـذا نجده في تفسيره لما بعد الطبيعة يقـول: «من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن هاهنا سبيلا يفضي بنا إلى الحق، وإن إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء. والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا علـى الحق في كثير من الأشياء. وهذا يقع بـه اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضا على ذلك، ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به أنه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل»[2].

ومـن هنا فالحقيقة لها وجود قائم، ولنـا السبيل الذي يفضي بنا إليها في

---

(1) د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص 304 وما بعدها ط3 مصر عام 1962م

(2) ابن رشد: تهافت التهافت ص84

نظـر ابــن رشد، ودليله على ما يقول: «ما نقــف عليه من الحق في كثير من الأشيــاء أولا، وتشوقنا إليها ثانيا. فتشوقنا إليها دليل على وجودها، لأنه لا يمكن، وهو في أصل الجبلة والخلقة أن يكون باطلا».

ومن هنا أعطى ابن رشد العقــل الإنساني أداة لالتقاط الحقيقة، والبحث عنهــا ووسيلــة لفهمها والبلــوغ إليها، ومــن الخطأ الذي لا تقــدر عواقبه الوخيمة أن نعرض عنه، لأنه الوسيلة التي تدرك بها حقائق الدين والطبيعة، والوسيلة التي تدرك بها أسمى سعادة يمكننا الحصول عليها زيادة على كونه المميز لنا عما سوانا من الكائنات، ولولاه لما كان لنا علم بوجودنا وما نصبو إليه من سعادة وكمال[1].

والعقل هو وسيلتنا التي تصل بها نفوسنا إلى معرفة ذواتها حين يصل إلى إدراك نفسه، ويصير العالم والمعلوم بالنسبة إليه شيئا واحدا. ولقد اعتنى ابن رشد بتحديد معنى (العقل) على أساس أنه الفارق بين الموجودات المجردة عن المواد، وبين الموجودات التي هي مواد أو حالة في مواد، أي على أساس التمييــز بين الوجــود الأشرف والوجــود الأخس، إذ قام البرهــان على أن الموجود الــذي ليس بجسم هو في ذاته (عقل)، وذلــك لأن الصور المادية التي هي ذوات الأشياء وحقائقها، إذا حصلت في النفس المجردة من مادتها كانت (عقلا) أو علما، مع أنها قبل عقلها لم تكن مجردة عن المادة. وإذا كان ذلــك كذلك فيما ليس مجردا قبل تعقله، فالتي هي مجردة قبل التعقل أحرى

(1) السابق ص 84

أن تكون علما وعقلا.

ولذلك يقول ابن رشد: «إن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات»[1] غير أن هناك فرق بين المعقول والمعقول فينا، وبين العقل والمعقول في المبادئ المفارقة. وذلك أن العقل في الإنسان هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، فليس هناك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها. ولهذا لم يكن العقل فينا هو المعقول من جميع الجهات.

على أن طبيعة العقل لا تكون سجية بسيطة غير مركبة حيث لم تكن عنصرا يحتاج إلى الترتيب بعينه. ولا شك أن ابن رشد قد تأثر بكثير من المفاهيم الأرسطية عن العقل ووظائفه، فحين يدرك العقل المعاني الجزئية والمفاهيم الحسية فهو يعتمد على الحس والخيال، كما ذكر من قبل أرسطو، وحين يدرك الكليات أو المعاني العامة فلا يعتمد إلا على العقل الخالص، وهذا واضح في الرياضيات التي لا تستمد صدق قضاياها من حس أو تجربة وإنما من تطبيق قواعد الاستدلال التي يقدمها المنطق.

وليس إدراك الكليات قاصرا على موضوعات الرياضيات والمنطق، وإنما يضم أيضا معنى الأسماء العامة التي ليس لها وجود واقعي، وإنما تصورات في الذهن نصل إليها بالتجريد. وفى ذلك يقول ابن رشد: «من البين أن الكليات ليس لها وجود خارج النفس هو أشخاصها فقط (أي الجزئيات)».

---

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الهواني ص 68 النهضة المصرية عام 1950م

وعلى الرغم من أن ابن رشد يأخذ بتقسيم الاسكندر للعقل إلى هيولاني وعقل بالملكة وعقل فعال، إلا أنه يجعل من العقل الأخير، عقلا إنسانيا حيث يدمجه في القدرات الإدراكية الإنسانية، ويرفض أن يجعله خارج الإنسان، على الرغم من اتصافه بالمفارقة حيث يقول: «إن وجد للنفس، أو لجزء منها فعل يخصها أمكن أن يفارق[1]. وأنه أشرف من العقل الهيولاني وأنه موجود بالفعل دائما وأنه صورة»[2].

ونظرا لأن هذا العقل هو أخص وصف للنفس، فإذا كان مجردا، فقد تخلص بذلك ابن رشد من تعريف أرسطو للنفس من حيث هي صورة البدن، ومن حيث أن هذا العقل لا يفنى بفناء البدن. كما اختلف ابن رشد مع الإسكندر من حيث أن العقل الهيولاني عنده ليس مجرد استعداد لتلقي الأفكار وإنما من حيث هو استعداد لابد وأن يوجد في موضوع، والموضوع هنا ليس الجسم، إنما هو النفس[3]. وهنا يتفق وثامسطيوس شارح القرن الرابع الميلادي.

أما العقل الفعّال فيصفه ابن رشد بعدة أوصاف: «منها أنه غير هيولاني، وأنه أشرف من الهيولاني وأنه موجود بالفعل، وأنه أزلي، وأنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته. فانظر إلى هذا السر الإلهي والتكليف الرباني ما أعجبه».

ولقد اعترف ابن رشد بالواقع الموضوعي للعقل وفلسفته، ولذا فليس

---

(1) الأهواني: المقدمة ص 11
(2) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص 88، 89
(3) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص 86

غريبا على الفكر الإسلامي الذي كان جل فلاسفته علماء يشتغلون بالعلم ومناهجه قبل اشتغالهم بالفلسفة ونظرياتها الميتافيزيقية، فنحن لا نكاد نجد بين الفلاسفة في الإسلام واحدا إلا كان ممن يشار إليه في هذا العلم أو ذاك.

لقد كان الكندي رياضيا وطبيبا، إلى جانب كونه فيلسوفا. وكان المعلم الثاني الفارابي رياضيا وعالما في الموسيقى. وكان ابن سينا والرازي الكبير طبيبين. وقد جمع الأول إلى الفلسفة والطب العلم بالفلك والحساب، وجمع الثاني إليهما العلم بالكيمياء، وكان ابن رشد فقيها وطبيبا، ألف كتابه المهم (الكليات في الطب)، مثلما كان فيلسوفا، ولا يخفى علينا من وراء ذلك علاقة العلم بالواقع الموضوعي وبداهة الطبيعة بالنسبة لفكر العالم.

ومن هنا فالمعرفة عند ابن رشد تظل إنسانية لا دخل فيها للأجرام والعقول السماوية: إن منطلقها ومرجعها يظلان الإنسان نفسه في بيئته الإنسانية ضمن عالم الإضافات والموجودات بصفة عامة وضمن شروط الواقع التجريبي الموضوعي بصفة خاصة، ويتأيد هذا الكلام في ضوء فهم ابن رشد لمفهوم السببية الطبيعية، الذي طالما أكد عليه في كثير من مؤلفاته، فقد أحل ابن رشد الضرورة الطبيعية محل الصدفة والاتفاق.

وتبدت العقلانية هنا في ذلك الترتيب والنظام اللذين يختص بهما العقل الإنساني عند تعقله للظاهرات الطبيعية، وأثناء إدراكه للموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة، «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، لرفع هذه الأشياء هو معطل

للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا بل إن كان فمظنون».

وهكذا وضع ابن رشد الفكر العربي على خطى المذاهب العقلانية التي تقر للعقل بمكانة رفيعة في ترجمة الاختيارات والتجارب، وفى تفسير ما يجري في الكون من حوادث، وفي إدراكه لذاته وإدراكه للوجود.

إن ابن رشد لا يقول إلا بحقيقة واحدة مطلقة، هي الله تعالى، وإن تعددت أساليب الوصول إليه. فإذا كان المنظور الديني الذي يراه في التسليم القلبي والإيمان الاعتقادي القائم على الفطرة السليمة، فإن المنظور الفلسفي يراه مؤسسا على نظر واعتبار وأدلة عقلية برهانية.

لقد كان ابن رشد فيلسوفا عقليا ومؤمنا في الوقت نفسه، دون أن يكون في ذلك تناقضا ما، ودون أن يضطر إلى تحقير عقله أو الغض من شأنه. لقد كان منطقيا مع نفسه حين أراد أن يؤسس الإيمان الديني على النظر العقلي والدليل البرهاني، ولم يكن مسلكه هذا غريبا عن مسلك الأشاعرة أو المعتزلة في التدليل على عقائد الدين، فالأمر لديه، كما كان لديهم، خاص بالبرهنة على هذه العقائد، وإذا هو اختلف عن هاتين الفرقتين، فإن الاختلاف مقصور على المنهج الذي يتبعه أو يطبقه، ولا يمس الهدف الذي يرمي إليه.

فالأشاعرة والمعتزلة يهدفون جميعا إلى غاية واحدة، أما هو فيستخدم، كما يقول، طرقا برهانية، وهذا في الحقيقة هو المسلك الذي التزمه، على وجه العموم في البرهنة على العقائد الإسلامية، تلك العقائد التي كان يؤمن

بها إيمانا صادقا، لا يقوم على التقليد، بل على أساس من الاقتناع العقلي[1].

وأوضح ما يكون الاقتناع العقلي نجده متمثلا في البرهان، ويعني إثبات نتيجة يقينية من مقدمات يقينية بالضرورة، بمعنى أن البرهان يصدر عن مبادئ كلية يقينية ويؤدي إلى العلم[2]. وقد اعتبر أرسطو أن القياس البرهاني هو القياس العلمي، لأن العلم هو البحث في الأشياء من حيث عللها.

ومن أدلة وجود الله التي قدمها فيلسوفنا نجده قد استخدم البرهان بصفة خاصة البرهان (الإني) أي البرهان الذي ينتقل فيه من المخلوق إلى الخالق، بمعنى أنه يتعرف على الخالق عن طريق مخلوقاته، وقد استعان ابن رشد بفكرة البرهان عندما أراد الصعود من الأمور المحسوسة إلى الأمور المعقولة حتى يصل إلى اليقين، ولا نغفل إنه إمعانا من ابن رشد في الأخذ بطريقة البرهان فقد وضع هذا الدليل أيضا تحت القياس البرهاني في شكل مقدمات ونتيجة[3]، حيث يذهب إلى أنه ما دام العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان (مقدمة صغرى) وما دام كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد وموجها نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى) إذن فالعالم مصنوع، وله صانع بالضرورة (نتيجة).

وقد رأى ابن رشد أن أنجع السبل التي دعا الله الناس إليها بغية معرفة وجوده مستمدة من دليلي العناية والاختراع، الذي يمكن أن يبرهن عليهما

---

(1) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص 176 الأنجلو المصرية ط3، عام 1969م

(2) Georr (Khali) Les categories d Aristle. P. 110

(3) ابن رشد: تلخيص البرهان ص 204

العقــل الإنساني اعتمادا على الملاحظة والاستقــراء في نفس الوقت اللذين نص عليهما الشرع بجلاء ووضوح.

ومــن هنا نقده اللاذاع لطرق الأشعرية والمتكلمين في السلوك إلى معرفة الله، لأنهــا ليســت طرقا شرعية أو نظرية يقينية في نظــره، هذه الطرق التي نفــوا بها كل سببيــة طبيعية، ولم يقروا سوى بسببية إلهيــة واحدة، وهذا ما يؤدي حكمــا إلى إبطال دور العقل الذي يظــل الوسيلة الفعالة للاستدلال على الصانع من خلال مصنوعاته.

فدليــل العناية يقوم على رد كل ما يحصل في الكون إلى إرادة واحدة فاعلة منظمــة لا إلى فعــل الإمكان أو الاتفــاق ودليل الاختراع ينبــي الوجود على أصلين: أحدهما أن هذه الموجودات مُخترعة. والثاني أن لكل مُختَرَع مخترِع[1].

وهذا يعنى أن ابن رشد يرفض تفسير العلاقة السببية بين الكائنات كيفما اتفــق إلى حد تشبيــه الله بالملك الجائر، الذي لا يعلم لــه قانون يسيّر مملكته علــى أساسه. وكأنه به هنا يربط بين العناية والاختراع من جهة، وبين العلم والغائية من جهة ثانية. فالله قد نظم الكون وفقا لترتيب مقصود، ليس على العقل سوى النظر فيه واكتشافه للوقوف على عظمة وكمال الخالق[2].

إذن بعد أن أسس ابن رشد نظرية المعرفة تأسيسا إنسانيا، يبني ميتافيزيقاه علــى هذا الأساس، حيــث الإنية عنده لا تنفصل عــن الغيرية، وكل منهما

---

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 151،100

(2) د.جيرار جهامي: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة. بيروت ط 2 عام 1992م

يثبت الآخر ويعترف به من خلال صلات وجودية ثابتة.

حينئــذ ينطلق ابن رشد إلى إثبات وجــود الله تعالى ليس معتمدا على أدلة لاهوتيــة عقدية، بل معتمدا فقط على أدلة عقلية برهانية. لا تبدأ من الفكر وأفــكاره القبلية، ولا تنطلق من الذات فتسقط في براثن التصورية، بل تبدأ من الحس والعالم الطبيعي الخارجي، الذي يعتبر أفضل شاهد على الاختراع، وأصدق برهان على العناية السارية في الكون والوجود.

وبذلــك يزاوج ابن رشد بــين الاستنباط والاستقــراء، الأول مستمد من الذات والثاني مستمد من الطبيعة، وهو في كل هذا مسترشد بمبادئ القرآن الكــريم وآياته المتضمنــة لصور مختلفة ومتعــددة لهذه الأدلــة الاستقرائية. خصوصاً أن القرآن الكــريم من بين الكتب السماوية الذي يخاطب العقل بشكل واضح، ويدعو الإنسان إلى استخدامه في بساطة وعمق، في الوقت الذي يدعو إلى كثرة النظر والتأمل في الكون والوجود.

ومــن اللافت للنظر أن فعل التفلسف في حقيقتــه عند ابن رشد نابع من محاولة العقل الاستدلال على وجود الله تعالى عن طريق النظر في الموجودات يقــول: «إن كل فعــل التفلسف ليســ شيئا أكثر من النظــر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[1].

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 34

ويتضح من هذا التحديد أن ابن رشد ينطلق من تبيان المنحى أي المنهج الذي به تستقيم الرؤية الفلسفية، ومن خلاله يتحدد الموضوع نحو غرض معين. المنحى أو المنهج المطروح هو الانطلاق من الفعل، وآلية هذا المنهج هي القياس العقلي، أما الموضوع «فهي الموجودات.. من جهة ما هي مصنوعات.. وأما الغرض فهو معرفة الصانع»[1].

من أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى

أ) العناية الإلهية

هنا يحرص ابن رشد على اتخاذ (العناية الإلهية) ووجود الغايات المحددة في الطبيعة والكون دليلا على وجود الله، وهذا الدليل يقتضي ضرورة وجود فاعل مريد يقصد إلى هذه الغاية من الفعل إذ يستحيل أن يكون ذلك نتيجة للاتفاق.

ويبني هذا الدليل المنطقي على أساسين بدهيين لا يحتاج المرء في إلزام الآخرين بهما إلى استخدام طريقة الجدل أو سلوك مسلك التفريع والتشعيب الذي برع فيه المتكلمون والفلاسفة المسلمون.

أما الأساس البدهي الأول في هذا البرهان: فهو أن نظام الكون يكشف لحواسنا وعقولنا عن تناسق عجيب بين أجزائه وبين الكائنات والظواهر التي يحتوي عليها، ويرينا أن هذا التناسق أو الانسجام نافع للإنسان، ولكل

---

(1) السابق ص 34

كائن حي في هذا العالم. فاختلاف الليل والنهار، وتتابع الفصول، ووجود الشمس والقمر والنجوم والرياح والمطر والحيوان والنبات، وغير ذلك من الموجـودات التي لا حصر لها، ملائم لحياة الإنسان، بل لحياة كل الكائنات في هذا العالم.

وهذه المنهجية العقلية التي اختطها ابن رشد تساعد اليوم على إماطة اللثام عـن عثرات فلسفتنا المعرفية والتقويمية، فنستطيـع بواسطتها تجاوز العوائق التـي توقف مد الوعـي والإدراك الإنساني العربـي، وتزيل سدف القطيعة والجمـود الذي ران على كثير من اتجاهاتنا الثقافية، ومن هنا يصير استدعاء ابـن رشد وعقلانيته له مسوغاته الضرورية التي لا تخفى على أحد في هذه المرحلـة العلمية التي أصبح العقـل والعقلانية يحتل فيها أكبر مساحة ممكنة من الوعي والإدراك الإنساني.

وبذلـك نقيم نوعاً من التوازن العـادل بين الاستفادة من التراث العقلاني للفكـر الإسلامي، والأخذ بمعطيات العصر وآلياته ومناهجه الحديثة التي لا غنى عنها من أجل الصيرورة في التاريخ وعدم الحياة خارجها، فنجمع بين الأصالة والمعاصرة جمعا حيويا لا يفقدنا هويتنا ولا يدفع بنا خارج التاريخ، وبخاصة أننا نعلم أن كل تراث ينطوي على آلية التأويل التي تهيئ للإنسان/المجتمع أن يحذف ويضيف سبيل التكيف والملاءمة، وفى لحظات التحول الاجتماعي الحاسم يستعين المجتمع بهذا الرصيد الثقافي يستلهمه ويحاوره في ضوء المرحلة ومتطلباتها. وتجري خلال الحوار عملية إعادة تقييم وإثبات لعوامل الحركة والتفسير ومجالاتها ومداها.

وتأتـي أو تتباين حركة الإنسان/المجتمـع عند المواجهة بين موقفين على طـرفي نقيض: ردة إلى الماضي في إطـار حاكمية مطلقة للموروث وإغفال لمنطـق الواقـع، أو قطيعـة مطلقة معـه. يقول ابـن رشد: «وكذلـك أيضا تظهـر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيـوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده»[1]. ويشبه هذه ما سيتوصل إليه الفيلسوف الألماني (كانط) بعده بستة قرون، وهي الفكرة التي تقول بوجود (غائية داخلية) في الكائنات[2].

أمـا الأساس الثـاني: فهو أن هـذه الغايات الواضحة لا يمكـن أن تكون وليدة الصدفـة، وإنما هي نتيجة لما أرده الخالق لها. ونلاحظ في هذا الدليل اعتمـاد ابن رشـد في الاستدلال فيه على البدء كما ذكرنـا، من العالم نفسه إلى الله، وليس انطلاقا من فكرة الله أو ماهية الله للاستدلال عليه، كما فعل مـن قبل الفارابي في دليله في الواجب والممكن، مما يوقع في الدور أو يدفع بالفيلسـوف في الانتقال من حقائق إلى حقائق يتضح في النهاية أنها وليدة العقل وحبيسة الفكر أيضا لا تعدوه إلى الله.

ويمتاز البرهان العقلي السابق والمستمد من مشاهدة العناية الإلهية المتبدية في الكـون وانسجـام أجزائه وظواهـره في نظر ابن رشـد في أنه يتجه إلى جميع العقـول على حد سواء، فهو يصلح للعامة التـي تعتمد على البداهة الحسية في الإقرار بوجود الغايات في المخلوقات، كما يصلح للعلماء الذين

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 15

(2) انظر د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ط5 دار المعارف، عام 1968م

كلما ازدادوا تبحرا في العلـم والبحث كلما اكتشفوا حقائق وقوانين تزيد من إيمانهم بوجود حكمة وعناية متجلية في تلك الظواهر الطبيعية.

وابـن رشد هنا يعّول على مفهوم (السببية) ويرى أن الحكمة الظاهرة في العـالم تبطل ببطلان السببية، أو بمفهومها عند علماء الكلام، الذين ينكرون أن تكـون لأفعـال الله سنة تجـري عليها، ومـا دامت الأحـداث الطبيعية والظواهـر الكونية، لا تخضع لحكم الضرورة قط عندهم، فيتساءل من أين استدلوا على حكمة الصانع إذن، بل من أين استدلوا على وجود الصانع من النظر في مصنوعاته وعلى حكمته وتدبيره من النظر في الخواص اللازمة لها والتي تدل على علم الصانع وحكمته.

فإذا أنكرنا تسلسل الأسباب الضروري رفضنا هذه الخواص اللازمة التي تلحق بالموجود من جراء الطبيعة الخاصة به أو العوامل التي تؤثر فيه.

وبالجملة يقول ابن رشد: «فكما أن من أنكر وجود السببيات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانـع، كذلك من جحد وجود ترتيـب المسببات في هذا العالم، فقد جحد الصانع، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا».

ثم ينقد الأشاعرة بقوله «وقولهم إن الله قد أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنـه ليس لهـا تأثير في المسببـات إلا بإذنـه، قول بعيد جـدا عن مقتضى الحكمة، بـل هو مبطل لها»[1]. ونلاحظ كذلك أن هـذا الاتجاه المباشر إلى

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 86

العــالم الخارجي، واستكناه العلاقــات الضرورية التي تحكم ظواهره بعضها ببعضـ؛ هو ما سنجده بوضوح لدى فلاسفــة الغرب المحدثين، خصوصاً التجريبيــين منهم مثل جون لوك وهيــوم، أو الواقعيين الجدد أمثال جورج مور وبرتراند رسل.

وإذا كان ديــكارت قد ذهب من المعلــوم إلى المجهول ليكتشف الحقائق المركبــة ابتداء من الحقائق البسيطة، إلا أنه لم يستطــع أن يخرج من ذاته إلى العالم الخارجي إلا بعد عناء، ولم يستطع أن يبرهن على وجود العالم الخارجي إلا بعــد عناء، ولم يستطــع أن يبرهن على وجود هذا العالم إلا بضمان إلهي. فابن رشد على العكس من ذلك، سواء في إثباته للإنية المعتمدة على الغيرية، وإدراكــه للإحالة بين الأنا والآخر، وهو مــا وضحناه سابقا، أو في برهنته على وجــود الله اعتمادا على الملاحظة والاستقــراء؛ كان على العكس من ذلك يستمد مبادئ اليقــين من بداهة العلم، وهذا ما فعله من بعده (ليبنتز) و(جورج مور) وغيرهما من فلاسفة أوروبا المحدثين.

ويرى ابن رشد أن برهانه هذا جدير بالاعتبار لأنه يلتقي مع استشهادات القرآن الكريم، وهو برهان عقلي كما مر، وهو أيضا يكثر ظهوره في آيات القــرآن الكريم في مثل قوله تعالى: (ألم نجعــل الأرض مهادا والجبال أوتادا، وخلقناكم أزواجا، وجعلنا نومكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا، وجعلنا النهار معاشا)[1].

---

(1) سورة النبأ: 5ـ 15

ومثل قوله تعالى: (تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا). وقوله تعالى: (فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا، فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا)[1].

ب) دليل الاختراع

أي النظـر فيما يظهر من اخـتراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد والحس والعقل في الكائنات الحية، والدليل الثاني هذا يقتضي وجود مخترع اخترع الموجودات، أحدها عن الآخر، فاختراع الجماد الذي يوجد عنه النبـات والحيوان، واختراع السماوات «المأمـور بالعناية بما قلنا هاهنا (أي في عالم الكون والفساد) والمسخر لنا»[2]. لذلك توجب على من أراد معرفة الله أن يعرف جواهر الأشياء، كيما يقف على حقيقة الاختراع فيها.

فابن رشد يرى أن وجود الحيوان والنبات وظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ علـى الأشياء غير العضوية؛ كافٍ وحده في إثبات فكرة الاختراع. كما أن أجـزاء العالم وحركات أجرامه السماوية مخترعـة أيضا، حيث أنها مسخرة لتحقيـق غايات معينـة، وكل شيء لابد أن يكون مخلوقـا مخترعا، فإذا ثبت حـدوث هذه الأشيـاء جميعا حية وغير حية، كان ذلـك دليلا على وجود الخالق.

---

(1) سورة عبس: 23-27

(2) ابن رشد :مناهج الأدلة ص 153، 154

وهـذا الدليـل مشترك بين العلمـاء والعامة، ولا يختلـف موقف كل من هذين الفريقين منه إلا بناء على درجة العلم ومستوى المعرفة. فالعامة تعترف بوجود صانع للكون بناء على ما تراه رأى العين من آثار الصنعة الواضحة. أما العلماء فهم أكثر إدراكا لمعنى الاختراع وأكثر فهما لمعنى الإبداع، لأنهم لا يعتمدون فحسب على ما ترشدهم إليه حواسهم، بل يدركون هذا المعنى أيضا بالبراهين العلمية[1].

وهذا الدليل العقلي له شواهد أيضا من الشرع، فقد جاء به القرآن الكريم حيث قال تعالى: (فلينظر الإنسان مم خلق. خلق من ماء دافق)[2] ومثل قوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له)[3].

ولقد رأى ابن رشد ان القرآن الكريم قد جمع بين الدليلين السابقين: دليل العناية الإلهية ودليل الاختراع، وألف بينهما بانسجام تام، ليزيد بداهة كل منهما بسبب مجاورته للآخر، وهو ما يتضح لنا من قوله تعالى: (يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل لكم من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم. فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون).

وهذا تنبيه على برهان الاختراع، وقوله تعالى: (الذي جعل لكم الأرض

---

(1) ابن رشد مناهج الأدلة ص 154
(2) سورة الطارق: 5، 6
(3) سورة الحج: 73

فراشا والسماء بناء، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) وذاك تنبيه على دلالة العناية[1].

وهكذا لو تتبعنا أسلوب ابن رشد في البرهنة على وحدانية الله وفى معرفة صفاته تعالى وتنزيهه سنجد نفس الطرق الاستدلالية المعتمدة على البرهان والتـي تجـد لها دائما سندا وشاهـدا من القرآن. هـذا الأسلوب العقلي في البرهنـة يتخذه في معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى مما يؤكد أنه فيلسوف عقلاني يغلب دائما العقل في مسائل الفلسفة النظرية ومشكلاتها الفلسفية، بل أيضا المسائل الاعتقادية والدينية.

ولكن على العلم أيضا أن يطامن من غلوائه في بداية الألف الثالثة للميلاد، ويعلـم أنـه لا ينبغي لـه أن يحجب حاجـات روحية تشرئـب إليها روح الإنسـان، فعلـى الرغم من أن ابن رشد حين قدم أدلتـه العقلية على وجود الله، كان يؤسـس لمثل هـذه البراهين العلمية في وقت بلـغ فيه العلم ذروته والحضارة الإسلامية قمـة ازدهارها، فلم يحجب تقدم العلم وازدهاره في عصـره تطلعات الروح إلى العـالم الماورائي، لتتمتع ببرد اليقين ولتنعم برضا الضمير.

ومـن هنا نجد عالمـاً فيزيائيـاً مؤمناً في معهـد (روشسـتر للتكنولوجيا)[2] بنيويـورك بالولايـات المتحـدة الأمريكية في نهايـة القـرن العشرين يطالب

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 152

(2) فرداجا ف.رمان Vardaraja v. Raman. عودة الوفاق بين الدين والعلم، ترجمة: د. محمود الزواوي ص 3 مجلة الثقافة العالمية العدد 81 الكويت مارس عام 1997م

العلماء المتشككين بحقائق الميتافيزيقا وبغيبيات الدين بالانتباه من غفلتهم والاستيقاظ من تلك السكرة النشوانة التي دفعت بهم إلى براثن الإلحاد، نتيجة ذلك الفيض من فتوحات العلم وانتصاراته فيقول: «الأمر الذي لابد منه في هذا الصدد هو أن يعترفوا بأن الحنين إلى التجربة الدينية ليس سلوكا منحرفا تافها للقاصرين عقليا، ولكنه جزء عميق التجذر في القلب الإنساني السليم.

فسواء ظهر هذا على شكل بحث عن تناسق رفيع في الكون وقوانين تثبت دقتها علوم الرياضيات أو كعقيدة في العنصر الإلهي في شتى الأشكال وبأسماء مختلفة، فإن التعطش إلى العالم الماورائي هو جزء كبير من التفكير الإنساني الذي لم يقع هدمه من الأساس.. فأي نسق فكري ينكر هذه الأشياء هو عدو أكثر منه صديق للإنسان. فالعلم كنسق يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع البسيط للتجربة.

ومن هنا على العلماء أن يقبلوا بأن كل سبرهم بأدوات وصيغ مختلفة لم يبرهن، وربما لا يستطيع أن يبرهن أبدا، عدم وجود كائنات وعناصر وموجودات تتجاوز عاملي الزمان والمكان اللذين يحددان عالمنا المادي الذي نرتبط به. فبينما يقوم العلماء بتوضيح إطار العلم ومعاييره لعامة الناس، فإنه ينبغي عليهم أيضا أن يبينوا حدود آفاقه.

إن العلم يستثير العقل ويضيف بالتأكيد الكثير لراحتنا، ولكن الدين يثير الروح ويعطي معنى الحياة، فالعلم لا يستطيع أن يسكن القلب الحزين أو يأتي بالأمل للمضطهد، العلم لا يقدر على إضافة شيء إلى أفراح العلاقات البشرية أو مد مثبوط الهمة بالشجاعة. إن هؤلاء الذين يدافعون عن العلم

يجـب أن يقبلـوا أن هناك أشياء عديدة ذات أهمية لحيـاة الأفراد والمجتمع بصفة عامة تتجاوز الأدلة المنطقية وصيغ علم الرياضيات والتجارب القابلة للتكرار. ورغـم أن الكثير من العلماء قد يعرفون هذا، فليس هناك كثيرون يستطيعـون التعبير كعلماء عن إدراكهم هذا أمـام العامة. فمع نهاية العقود الأخيرة من هـذا القرن بدأنا نكتشف بأن ما يتجاوز العلم يحتاج أيضا إلى موضع الاحترام في المجتمع»[1].

وعندما يعترف العلم بشفافية فقط بهذا الأمر، يمكن للعلم أن يكسب من جديـد الاحترام الذي هو أهل له من طـرف سواد الشعب. وينطبق الشيء نفسـه على المفكريـن ذوي التوجه الديني، فعلى هـؤلاء ألا ينسوا أنه إذا لم يقع التوجه المناسب للتشوق الروحي للنفس البشرية، فإن المجتمع الإنساني يصبح مرشحا للسقـوط في حالة انحطاط تقود إلى شعوذة كبيرة وتعصب ديني أعمى وعدم تسامح مذهبي كان قد أنقذنا منها ظهور العلم الحديث. ومن ثم يتمثل التحدي بالنسبة للقرن الجديد في البحث عن توازن سليم بين عالم هادف رغم أنه لا أخلاقي ودين نير روحيا وثقافيا.

ابن رشد بين الحقيقة الواحدة وتعدد الرؤية

وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية كانت مطلبا أساساً في فلسفة ابن رشد، تمكن بآلياته العقلانية من البرهنة عليها في كتابين من أهم كتبه وهما (فصل

---

(1) فردرجاف. رمان: عودة الوفاق بين الدين والعلم ص 31

المقـال) و(مناهــج الأدلة)، وعلى الرغم مــن أن مسألــة التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين، كانت من المسائل التي شغلت كثيرا من فلاسفة الإسلام ومفكريه، إلا أن ابن رشد كان من أبرز من قدموا لها حلولا واضحة ومحددة بشكل يقنع العقل ويطمئن القلب.

قـد يقال إنــه لم يأت بمشروع جديد لأنه تنــاول المشكلة نفسها التي اهتم بها معظم الفلاسفة المسلمين قبله منذ الكندي إلى ابن طفيل، وهى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة[1].

وقد يقال إن هذه المشكلة هي المحور الذي تدور عليه الفلسفة المدرسية، فنستنتــج من ذلك أنه لم يخرج عن حلقة وقع تجاوزها، هنا يجب أن نتذكر مقولة سائدة ومهمة هي أن الفلاسفة كثيرا ما يتناولون المشكلة نفسها، وإن طرافتهــم تكمن في طريقتهم التحليلية، وفى قــوة استدلالهم، وفى الرؤية الجديدة التي يقدمونها، وفى التقدم بأفكارهم إلى نهايتها المنطقية.

وهــذا كله ما فعله ابن رشد حينما تناول هذه القضية، فعلى الرغم من أن فلسفته عكست متطلبات عصره وبيئته الثقافية والفكرية إلا أنها استطاعت في آن واحــد أن تستكنه المشكل في عمقــه وأن تعريه، وتطرحه كمشكل إنساني، لن يفتأ المفكرون في بيئات ثقافية واجتماعية مختلفة يطرحونه حتى الآن.

هــذه الرؤية المستقبلية التي نحن في مسيــس الحاجة إليها، وبخاصة بعد

---

(1) هذا مثلا ما ذكره جونى في كتابه Ibn Roched، p. 15

ظهور علوم المستقبليات، صبغت فلسفة ابن رشد في كثير من جوانبها، وأضفت بعدا إنسانيا وعالميا عليها. ولا أدل على ذلك من الباحث (جويني) نفسه الذي يعترف في كتابه (ابن رشد) أن هذا الأخير قد سبق (باسكال) إلى فكرة التقدم العلمي حينما قال[1]: «وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي؛ فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، فإنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك».

وقد جاء باسكال بعد ابن رشد بخمسة قرون ليشبه الإنسانية برجل واحد يكبر ويشيخ باستمرار وهو يتعلم ويلتقط التجارب، وسنجد التقاءات أخرى مع (ديكارت) و(ليبنتز) و(كانط).

هذه الرؤية العالمية للحقيقة نجدها تسم كثيرا من المشكلات التي يعرض لها ابن رشد، حيث أنه يعالج كثيرا من مشكلاته الفلسفية بدءاً من مبادئها وأسسها العقلية والمنطقية، وانتهاء بنتائجها المنطقية والفلسفية.

ولا غرابة بعد ذلك أن نجد أصداء معالجاته الفلسفية تظهر عند كثير من المفكرين الغربيين بدءا من القرن الثالث عشر حتى العصور الحديثة، وتلقي

---

(1) المرجع السابق ص 23 نقلا عن د. محمد زينبر: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي. ص 43، 44 ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي

بكثير من الحركة والحيوية في فلسفات يهودية أو مسيحية سواء عند من تأثر بها أو من حاول مقاومتها ومحاربتها.

وتأتي أهمية معالجة ابن رشد لهذه المشكلة أن عصرنا قد بدأ ثانية يحاول أن يستعيد تلك الوحدة المفقودة بين العلم والدين، بعد عدة قرون استغرق فيهـا العقل الإنساني في فتوحـات علمية غير مسبوقة أخـذت عليه أقطار نفسه، وظن أنه يمكن الاستغناء عن الدين والاكتفاء بالعلم ونظرياته.

هذا اليقين الذي غشي كثيرا من العقول في قرنين ماضيين بدأ يهتز الآن، خصوصـا بعـد أن أصبح الواقع العلمـي يدفع العلماء أن يغـيروا باستمرار نماذجهم العلمية مثـل تغيير السيارات في مدينة (ديترويت) الأمريكية على حد تعبير أحد العلماء[1] مما يؤدي إلى اعتبار نظريات الأجيال الماضية تقريبية أو نظريات عفا عليها الزمن أو هي نظريات خاطئة من الأساس، في الوقت الـذي يوفر فيه الدين برد اليقين، ويبعـث في باطن الإنسان دفء الأمل في خلود غير مقطوع، مما دفع أحد العلماء المحدثين إلى القول بأن على العلماء المتشككون: «أن يعترفوا بأن الحنين إلى التجربة الدينية ليس سلوكا منحرفا تافها للقاصرين عقليا، ولكنه جزء عميق التجذر في القلب الإنساني السليم. فسواء ظهر هذا على شكل بحث عن تناسق رفيع في الكون وقوانين يثبت دقتهـا علـم الرياضيات، أو كعقيـدة في العنصر الإلهـي في شتى الأشكال

---

(1) فردارجـا ف. رمـان Varadaraja V. Raman عودة الوفاق بين الدين والعلم، ترجمـة د. محمود الزواوي، مجلة الثقافة العلمية العدد 81 الكويت مارس عام 1997م

وبأسماء مختلفة؛ فإن التعطش إلى العالم الماورائي هو جزء كبير من التفكير الإنساني الذي لم يقع هدمه من الأساس».

وما بالنا أيضا وابن رشد الفيلسوف العقلاني قد تزود بذخيرة ضخمة من الإيمان، وشكلت العلوم الدينية وجدانه، وتولى وظائف دينية كالقضاء، كان فيها يحكم بين الناس بضمير القاضي، ويعدل بينهم بإحساس المؤمن. ولذلك لم يكن غريبا عليه أن يسعى إلى المنابع الأولى التي يصدر عنها كل من العقل والإيمان، ومنها يغترفان، وبخاصة أن الربط بين الحكمة والشريعة أو بين القيم الدينية والفلسفية يوحد داخليا بدل أن يدفع به إلى مهاوي التمزق والتأزم والانقسام، فيشعر بأن ما يعتقده لا ينكره في أي شيء، ويصبح ذلك الربط ليس أمرا مفتعلا ومتكلفا، بل هو مشروع طبيعي وضروري تحتمه الفطرة الإنسانية السوية ويدفع إليه إسلام مطبوع على أنه دين الفطرة.

فإذا كان الدين طريقا لمعرفة الله تعالى والاتصال به، فإن الفلسفة كذلك طريق لبلوغ الهدف نفسه. وهذا ما عبر عنه ابن رشد بلغته الفلسفية الموثقة حيث يقول: «إن فعل التفلسف ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة لصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أيضا أتم»[1].

فالعقل هنا يعاد له اعتباره كوسيلة لمعرفة الطبيعة وما وراء الطبيعة، لكن

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 23

منهاجه يختلف عن منهاج الدين، لأنه ينطلق من المخلوقات لمعرفة الخالق، ومن المصنوعات لمعرفة الصانع، أي أنه يجعل من معرفة الدنيا سبيله لمعرفة الله الذي يقع في نهاية عملية استدلالية منطقية، في حين أن الدين ينطلق من الإيمان بالله نحو معرفة الخليقة لنعود منها متأكدين بدلائل استقرائية عن وجود الله. وكما هو معروف فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، وذلك بين كثير من الآيات مثل قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)[1].

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا. مثل قوله تعالى: (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء)[2]. وهو نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. ومثل قوله تعالى: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت)[3].

إلى غيرها من الآيات التي تحث على استعمال العقل والاعتبار بالفكر، وإذا كان الاعتبار في نظر ابن رشد ليس شيئا أكثر من «استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه» وهذا هو القياس، فواجب أن نعمل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي[4].

فإذا اعترض بعض الفقهاء الجامدين بأن استعمال العقل بهاته الصورة

(1) سورة الحشر: 2
(2) سورة الأعراف: 185
(3) سورة آل عمران: 191
(4) ابن رشد: فصل المقال ص 26

بدعـة؛ أجابهم ابن رشـد: «وليس لقائل أن يقول إن هـذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر، أيضا، في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يُرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي»[1].

ويدعـو ابن رشد إلى تلمس معرفة القياس العقلي وأنواعه عند الفلاسفة القدمـاء (وهو يعنـى بذلك أرسطو) حتى وإن كانـوا على غير ملة الإسلام فيقول: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين علـى ما نحن بسبيله، بمـا قاله من تقدمنا في ذلك. وسـواء كان ذلك الغير مشـارك لنا أو غـير مشارك في الملة، فإن الآلة التي يصح بها التزكية لا يعتبر في حتمية التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة»[2].

لكـن هذا مشروط في نظرنـا بشرائط البرهان «ننظـر في الذي قالوه من ذلـك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا بـه، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافـق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم)[3].

ومـن هنا يتبين لنا أهمية دراسة الفلسفـة ومناهجها العقلية التي نحن في أشـد الحاجة إليها، خاصة وأنها والدين يلتقيان في هدفهما الذي هو اعتبار

---

(1) ابن رشد فصل المقال ص 27
(2) السابق ص 26
(3) السابق ص 28

الموجودات للاستدلال على الصانع، بل «إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم، ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه. وإن من نهى عن نظر من كان أهلا فيها، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله»[1].

ويضرب ابن رشد مثلا واضحا للمتخوفين من دراسة الفلسفة والاستعانة بأساليبها العقلية بقوله: «إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أن ضلوا من قبل النظر فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوما شرقوا به فماتوا... فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري»[2].

وإذا كانت الشريعة الإسلامية بصفة خاصة تدعو الناس إلى معرفة الله التي هي السعادة الحقيقية فإنهم ملزمون بطلب هذه المعرفة، لكننا نعلم من ناحية أخرى، أن الناس متفاوتون في مستوياتهم الإدراكية يقول ابن رشد: «إن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية... ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية»[3].

ويرى ابن رشد أن من مزايا الشريعة الإسلامية أنها احتوت على هذه

---

(1) السابق ص 28، 29

(2) ابن رشد: فصل المقال ص 30

(3) السابق ص 31

المناهج الثلاثة التي تشمل الناس جميعا، وذلك صريح في قوله تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة، والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن»[1].

ومـن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد يقـرر أن كل منهج من هذه المناهج السابقة يرضي أصحابه ويصل بهم إلى التصديق المطلوب، إلا أنه يحذر من «خلط المناهج مع طبقات الناس الثلاثة، فلا ينبغي أن يقدم للجمهور الذي يقنـع بالمنهج الخطابي عناصر من المنهج الجـدلي، فضلا عن مفاهيم التأويل التـي لا يحتملها عقله، فإن هاهنـا تأويلات لا يجب أن يفصح بها، إلا لمن هو من أهل التأويل، وهـم الراسخون في العلم»[2].

فالجمهور ينبغي أن يلتزم ظاهر الشرع والنصوص القرآنية، ويترك البحث عـن التأويل، لأنه غير مؤهل عقليا وفكريا بمتابعة تلك التأويلات. ومن هنا يأخـذ على الغزالي تصريحه ببعض هذه التأويلات التي يرى أنه لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور، على الرغم من أن الغزالي نفسه قد وضع عدة مؤلفات قصرها على الخاصة دون الجمهور (كالمضنون به على غير أهله) و(المضنون الصغير)، بل إنه في آخر حياته وضع رسائل لإبعاد العامة عن الاشتغال بمثل هذه المشكلات العقائدية مثل كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام).

ولذلـك يرى ابن رشد كما رأى الغزالي في كتبه الأخيرة أن العامة عليهم أن يتمتعوا بصريح الايمان ويركنوا إلى الاهتمام بالفضيلة والممارسة الدينية،

---

(1) سورة النحل: 125
(2) ابن رشد: فصل المقال ص 33

فهي أهدى لهم سبيلا.

أما التأويل فيقتصر الأمر فيه على الخاصة فقط، حيث أنهم لا يقنعون بالأدلة الخطابية أو الجدلية التي يقنع بها المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة، بل يرومون طرق البرهنة وأساليبها العلمية، تلك الطرق سيؤسسها ابن رشد على مبادئ عقلية راسخة، وبخاصة أنه يذهب إلى أنه ما من موضع في الشريعة جاء ظاهره مخالفا لأحكام القياس البرهاني، إلا وهو يقبل التأويل تبعا لأحكام الدلالة في اللغة العربية، يقول ابن رشد:

«ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع؛ أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه قضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[1].

أما السبب في ورود الشرع محتويا على الظاهر والباطن، فهو كما يقول ابن رشد اختلاف نظر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارات في قوله تعالى: «هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله،

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 33

وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»[1].

ومـن هنـا فالشريعة في نظر ابن رشد تحتوي على ظاهـر وباطن، والناس إزاءهـا ثلاثة أصنـاف: من لا يرضيهـم إلا منهج البرهـان، وهم الحكماء والفلاسفة. ومن يقنعون بالموعظـة الحسنة والإرشاد الخطابي وهم العامة. ومن يفضلون طريق الجدل وهم المتوسطون بين هؤلاء وأولئك.

ومـن مزايـا الدين الإسلامي أنـه اشتمل على هذه المناهـج الثلاثة رعاية لمستويات النـاس المختلفة. والغاية من الدين والفلسفـة في نظر ابن رشد، ليسـت شيئا آخر غير الفضيلة العلمية، عن طريق حض الناس على السلوك الفاضـل مباشـرة، وذلك ما يقـوم به الديـن مستخدما أساليـب الترغيب والترهيب، أما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العلمية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل.

فـإذا نظرنا إلى ما يهدف إليـه الدين وما تهدف إليه الفلسفة وجدنا هدفا واحـدا، ولا يقول بتعارضهما إلا من لم يقف على كنههما، ولذلك فالقول الـذي يحـرم الفلسفة باسم الديـن هو قول مبتدع في الديـن لا من أصله، والقـول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة، أي تأويـل خاطئ لها. وكيف يمكن أن يحرم الديـن الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين وكلاهما يطلب الحق نفسه.

وإن كانـت في الديـن أمور لا يستطيـع العقل إدراكهـا ومعرفتها، لأنها

---

(1) سورة آل عمران: 7

تخصص عالم الأمر وعالم الألوهية المغيب عن الإنسان، فليس أمام الفكر إلا التسليم بها دون أن يوقع بينهما وبين عالم الشهادة مشابهة أو تماثل، لأن للفلسفة مجالها وحدودها، وللدين مجاله وحدوده، وإن كانت الحقيقة في ذاتها واحدة ولكنها تختلف من جهة الرؤية الموجهة إليها أو المنظور الذي تقع فيه تلك الحقيقة.

ومن هنا يمكننا أن ندرك أنه على الرغم من وحدة الحقيقة، ووحدة الهدف في الدين والفلسفة إلا أن البناء الديني في نظر ابن رشد يختلف عن البناء الفلسفي، لأن لكل منهما مبادئ خاصة به. وإذا كانت مبادئ الفلسفة يضعها العقل، وتتغير بتغير مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبية؛ «فإن في مبادئ الدين علاوة على تلك التي تطابق مبادئ العقل أموراً إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد من أن نعترف بها مع جهل أسبابها»[1].

وهكذا فكما أننا مضطرون إلى الأخذ بالظاهر في كثير من العبادات دون أن ندرك المقصود منها مثل الإفطار في رمضان عند مغيب الشمس مثلا فنحن مضطرون كذلك إلى الأخذ بالظاهر في كثير من الأمور العقدية في الدين. يقول ابن رشد: «ولعل الظاهرية في الأمور العلمية (النظرية العقدية) أسعد حالا من الأمور العملية»[2] أمور العبادات.

ومن هنا يتضح أن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة، وإن اختلف المنظور

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ج2 ص 791
(2) السابق ج2 ص 65

بالنسبة إليها، وهو ما يؤكده باحث معاصر بقوله: «إن ابن رشد لا يقول بـ(حقيقتين) إحداهما للخاصة والأخرى للعامة، كما يزعم بعض الكتاب، بل إنه يؤكد على أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها. وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر»[1].

نعم إن ابن رشد يرى أن للدين مبادئ وأصولاً خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولاً خاصة، الشيء الذي ينتج عنه اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي. ولذلك من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء في البناء الآخر، أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذاك. إن النتيجة ستكون –وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد مراراً– تشويه تلك الأجزاء والتشويش على البناءين كليهما.

وبالمثل فإنه من غير المشروع كذلك مناقشة أو معارضة قضايا الدين بقضايا الفلسفة أو العكس، لأن مناقشة من هذا النوع ستكون عبارة عن مناقشة نتيجة عزلت من مقدماتها وإطارها. ولذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة[2].

وإذا كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة، أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال؛ كانت الصناعة العملية

---

(1) د.محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص 143

(2) السابق ص 133

الشرعيــة أحرى بذلك[1]. ويقول أيضــا: «إذا كانت الصنائع البرهانية، في مبادئها المصادرات والأصــول الموضوعة؛ فكم بالحري أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل»[2].

وكمــا لا يجوز للفيلســوف التعرض للأصول والمبــادئ التي بني عليها الدين، لأنها موضوعة ومحل تسليم؛ فكذلك لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الاطلاع على أصولها ومبادئها.

ولذلــك يقول مخاطبا الغزالي: «فوجه الاعتراضــ على الفلاسفة في هذه الأشيــاء إنما يكون في الأوائل التي استعملوها في بيــان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء نفسها»[3] ويقول عنه أيضا: «كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسائل ينبني على أصول يجب أن تتقدم فيتكلم فيها، فإنهم إذا سلموا لهم ما وصفوه منها، وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الاعتراضات كلها»[4].

ومــن هنا يرى عــدم احترام الغزالي لهــذا المبدأ المنهجي، مبــدأ الرجوع بالآراء الفلسفية إلى مقدماتها وأصولها الموضوعة جعل «أكثر الأقاويل التي عاندهــم بها هذا الرجل هــي شكوك تعرض عند ضــرب أقاويلهم بعضها ببعض، وتشبــه المختلفات منهــا بعضها ببعض، وذلك معانــدة غير تامة،

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ج2 ص 791

(2) ابن رشد: تهافت التهافت ج2 ص 869

(3) السابق ج2 ص 658

(4) السابق ج2 ص 525

والمعانــدة التامة هي التي تقتضي إبطال مذهب بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به»[1]

ولذلك يؤكــد د. الجابري[2] على أن مما له دلالة خاصة في هذا تشبيه ابن رشــد القضايا الفلسفية بالنظريات الهندسية، والمبادئ الفلسفية بالمقدمات الهندسيــة، فهو يشبه عمل الغزالي مع الفلاسفة «بمن أخذ مقدمات هندسية ليســ لها شهرة تفعل فيها تصديقــا وإقناعا في بادئ الرأي، فضرب بعضها ببعض، أعني جعل بعضها على بعض، فإن ذلك من أضعف الكلام وأخسه، لأنه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا إقناعي»[3].

ومن هنــا ورغم اختلاف التباين الفلسفي والدينــي في الأسس والمبادئ وفــي الأساليب والمناهج، إلا أنهما دائما ينتهيان في نظر ابن رشد إلى رؤية حقيقــة واحدة، ونظــرا لأن ابن رشد فيلسوف عقلــي، فإنه على المستوى الفلسفــي لا يعــترف إلا بنوع واحد من المعرفة تتوافــر فيها شروط البرهان وتتميز باليقــين، وهى المعرفة العقلية التي تنطلق مــن المحسوسات لتصعد إلى المعرفــة النظرية المجردة بواسطة التعلم وتحصيــل المعرفة، وليس بطريق الحدس والمكاشفة. ومن هنا كان (الخاصة) عند ابن رشد هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية.

أمــا الجمهور فهم «الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبيل التخييل، نظرا

---

(1) السابق ج2 ص 208

(2) د. محمد عابد الجابري: السابق ص 133

(3) ابن رشد: فصل المقال ص 45، 52

لارتباط قدرتهم الإدراكية بالمحسوسات فإنه يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل»[1].

ويضرب ابن رشد مثالا لذلك يقول: «إن الجمهور لا يستطيع أن يصدق أن الشمس أكبر من الأرض، لأنه مشدود إلى ما يمده به الحس، ولكن إذا علمناه الطرق الحسابية التي توصل بها العلماء إلى هذه الحقيقة العلمية صار قادرا على التسليم بأن الشمس أكبر فعلا من الأرض على الرغم من أنه لا يدرك ذلك حسيا». ويستخلص من هذا المثال النتيجة التالية وهي: «أن ما يتوصل إليه العقل في الآخر (أي بعد البرهان) هو عند الجمهور (أي من قبل البرهان) من قبيل المستحيل»[2].

ولهذا السبب يلوم ابن رشد فلاسفة المشرق ومتكلميه كالأشاعرة والمعتزلة لكونهم أذاعوا الفلسفة بين الجمهور دون أن يراعوا قدرته على تقبلها، فشوشوا تفكيره وعقيدته، وكانت النتيجة أن صار الناس بهذا التشويش والتخليط فرقتين: «فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها»[3].

---

(1) د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص 134 دار الثقافة، مصر عام 1983م

(2) Ernest Renan (Averroes et l Averroisme،) in Lceuvres، t. 3، ed celmamn –Levy، paris.

(3) ابن رشد: كشف مناهج الأدلة ص 100

ولذلك فإن «الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها عن ذلك بالذات، إما إبطـال الحكمة وإما إبطال الشريعـة، وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما» كما يقول أيضا: «الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان وكان أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني واختصاص الشرع بإدراكه»[1].

وبهـذا النوع من الاجتهاد العقلي يستطيـع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين نفسـه، ويستطيع العالم الديني إضفاء ما يلـزم من المعقولية والصرامة المنطقيـة على معاني القول الديني، وبذلك يـدركان أنهما على وفاق، وأن «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة». كما يقول ابن رشد، وأن النظر البرهاني لا يـؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، لأن كلاً منهما يطلب الحق «والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[2].

وينبغي أن ندرك أنه على الرغم من اختلاف البناءين الديني والفلسفي من حيث اختلاف مبادئ كل منهما، وبالتالي اختلاف منطلقاتهما، واختلاف منهـج كل منهما من حيث أن التسليـم والإيمان في الدين يقابله الاستدلال والبرهـان في الفلسفـة، إلا أن هناك مساحة كبـيرة مشتركة بين كل منهما رغم ذلك، فالشرائع عند ابن رشد مأخوذة من (الوحي والعقل) فكل شريعة كانـت بالوحي فالعقـل يخالطها، ومن سلم أنه يمكـن أن تكون هنا شريعة

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ج2 ص 758

(2) ابن رشد: فصل المقال ص 450

بالعقـل فقط، فإنه يلزم ضـرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي[1].

ومن منطق التداخل، أقـر صراحة بأن كل «نبي حكيم وليس كل حكيم نبـي»[2] الأمر الذي خولـه لأن يعتبر هناك قيمومة فلسفيـة على الشريعة. فالنبوة قد أصبحت مزدوجـة التمثيل لكل من الوحي والفلسفة، مثلما أن الشريعـة منظور إليها بهـذا المنظار عينه، وعليه فلا مندوحـة من أن يكون الفلاسفـة هم القيّمون الحقيقيون علـى الشريعة، ذلك أنهم على حد تعبيره «الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء»[3].

على ذلك أقر تأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي[4]، بـل واجب أن تكون عملية التأويل من اختصاص الحكماء دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية[5]، معتبرا أن المعنيين في الآية (الراسخون في العلم) هم الحكمـاء وحدهم، فهم بنظره أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدهما يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب. ويكون التأويل هو قمة الفهم العقلي للدين ولا يستطيعه إلا الفلاسفة والحكماء.

من كل هذا يتضح أن ابن رشد لا يقول إلا بحقيقة واحدة يمكن الوصول

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ج2 ص 584
(2) السابق ج2 ص 584
(3) السابق ج2 ص 584
(4) ابن رشد: فصل المقال ص 35
(5) السابق 45، 52

إليها بالدين كما يمكن الاستدلال عليها بالفلسفة، فالحقيقة في نظره واحدة، إلا أن الطريق إليها مزدوج يتمثل أحيانا في الوحي والشريعة ويتمثل ثانية في البرهان والفلسفة. الازدواج ليس في الحقيقة، ولكن في المنظور أو الرؤية.

ولكـن في عصور لاحقة سوف ينشأ ما يعـرف بالحقيقتين الذي ينسب إلى ابـن رشـد دون وجه حق، وهذا المبدأ يعنـي التوصل إلى حقيقة واحدة بوجهين مختلفين، وتـرك هذين الوجهين المتناقضين يعيشان جنبا إلى جنب دون محاولة التوفيق بينهما. أو بمعنى آخر هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية وأن الحقيقتين قد تتعارضان.

ولكن من دراستنا السابقة لفلسفة ابن رشد في مجال التوفيق بين الفلسفة والديـن وجدنا أنه يتمسك دائمـا بفكرة وحدة الحقيقة، أي أن ثمة حقيقة واحـدة، وإن كان لها تعبيران، تعبير فلسفي وآخـر ديني، كأنهما وجهان لعملـة واحـدة. إن من يقول إن ابن رشد قـال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد في فلسفته التوفيقية وأساسها، على ما سنرى التأويل وعمادها هو فكرة الحقيقة الواحدة.

وتعزو الدكتورة زينب الخضيري[1] خطأ مؤرخي فلسفة العصور الوسطى في نهايـة القرن التاسع عشر وبدايـة القرن العشرين لعدم توافر نصوص ابن رشـد التوفيقية بين أيديهـم، عندما نسبوا هذه النظرية لابـن رشد: إن كل حقائـق الوحي التي يمكـن تعقلها، أي إدراكها بالقـدرة العقلية الإنسانية،

---

(1) د.زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص 134 دار الثقافة مصر عام 1983م

يمكن للعقل اكتشافها وحده.

ونظريــة التوفيق عند ابن رشد، على عكس مــا يعتقد بعض الباحثين، لا تتعارضــ مــع الموقف العقلاني الــذي تمسك به دائما، بل هــي امتداد لهذا الموقف العقلاني، فما هي إلا النظرة العقلانية للدين.

وقد نشأ القول بالحقيقتين في ظل الرشدية اللاتينية، خاصة في عصورها المتأخرة. فــإن مؤلفات ابن رشد بعد أن ترجمــت إلى العبرية واللاتينية في القرن الثالــث عشر، كان أنصاره يعتبرون الفيلســوف العربي قمة الإبداع والعقلانية، بل تعصبوا له واعتبروه أعظم من أرسطو نفسه، وقد تزعم هذا التيار (سيجر البربنتي Siger de Brabant) زعيم الرشدية اللاتينية التي قامت على مبادئ عديــدة أهمها وحدة العقل وقدم العالم ومعرفة الله للكليات لا للجزئيــات. مع ما يتبع ذلك من نتائج هذا التيار الذي كان صاخبا مهددا، وقد قمعته الكنيسة[1].

ونشأ تيار ثان كان يدرك بأنه من العبث الوقوف في وجه المشائية الطاغية القادمة من بلاد العرب، قبل أرسطو، ورفض شرح ابن رشد في المسائل التي اعتبرهــا لا تتماشــى مع تراثه الديني، وكان الأكويني علــى رأس هذا التيار والذي قاد في جامعة باريس ضد تلامذة ابن رشد اللاتين حرباً شرسة.

وعلــى الرغــم مــن أن الأكوينــي أطلــق على ابــن رشد لقــب المحرف Depravator بدلا من الشارح الأعظم، غير أنه كثيرا ما كان يستشهد بآراء

---

(1) Ernest Renan : Averroes et L Avrroisme"، in Lceuvres،t. 3،ed celmamn – Levy، paris

ابن رشد ويسوقها بكل احترام له ولغيره من الفلاسفة العرب أمثال ابن سينا خاصة وأنه يجمعه بابن رشد وابن سينا [1] إعجاب متبادل بالمعلم الأول أرسطو.

وقد رأى الأكويني في الاستعانة بأرسطو وآرائه تدعيما للكنيسة ضد الاتجاه الأوغسطيني والأفلوطيني الذي دخل إلى المسيحية في مرحلتها الأولى على يد أوغسطين وتلاميذه، وقد وجد الأكويني في الشارح ضالته. وإذا كانت الكنيسة قد وجدت نفسها فجأة أمام حقيقتين: حقيقة الإيمان التي عاشت عليها قرونا طويلة وحقيقة عقلية علمية خارجية آتية من وراء الحدود؛ فإن مهمة الأكويني أن يبرهن بأنه لا تعارض بين الحقيقتين، وكلما تعارض أرسطو مع الدين، كان السبب شرح ابن رشد أي تحريفه.

مثل هذا التكتيك لمصالحة حقيقتين ليس بعيدا عن روح ابن رشد الذي وجد في (التأويل) ضالته، فجعل منه الأكويني كبش محرقة هذا التأويل الجديد على حد تعبير الباحث جورج زيناتي [2]. وعلى الرغم من محاربة الكنيسة لهذا الاتجاه وإدانتها للرشدية اللاتينية عام 1270م، إلا لأنها ما لبثت أن طوبت الأكويني قديسا شبه رسمي لكل الكاثوليكية، وانتشرت في كل أرجاء أوروبا لوحات انتصار الأكويني، لأن القرن الثالث عشر لم يمضِ

---

(1) لعل خير دليل على عدم عداء الأكويني لابن رشد في العمق اقتباسه عنه دليل العناية، وجعله البرهان الأخير من براهينه الخمسة لوجود الله في مجموعته اللاهوتية Somme Treolo gique وانظر د. جورج زيناتي: ابن رشد والفكر اللاتيني. مجلة الفكر العربي العدد 81 بيروت عام 1995م

(2) د. جورج زيناتي: ابن رشد والفكر اللاتيني ص 19، 20

قبـل أن يتحول الخوف الغربي إلى صراع دائم بين حقائق مختلفة ومتطورة، خاصة بعد أن عـبرت كل العلوم العربية إلى الغرب عبر مؤلفات ابن رشد، الذي وجد فيه الغرب رمزا للعقلانية.

ومن هنا فإذا كانت هناك تعاليم تقول بثنائية الحقيقة أو ازدواجية الحقيقة الأولى تستنـد على الدين والثانيـة تستند على فلسفة العقل، الأولى موجهة لعامـة الشعب، والثانيـة تخص الصفوة المثقفين؛ فإن هـذه الازدواجية قد حوربت من قبل الكنيسة، حيث مثلت خطرا داهما لها متمثلا في الرشدية اللاتينية التي أتت بالعقلانية الشديدة المتمثلة في تعاليم أرسطو ومنطقه.

كما نسبت لابن رشد كثير من الأفكار التي لم يقل بها، ولذلك يدعو كثير مـن الباحثين إلى التفريق بين ابن رشـد العربي المسلم وذلك التيار الرشدي اللاتينـي المسمى بالرشدية Averroismus (اللاتينيـة)، بل يرى أن المدرسة الإفيروزيـة، كـرواد لعلوم الطبيعـة أو كمفكرين تنويريـين أو (كممثلين) للتفكير المادي منذ القرن التاسع عشر الأوروبي وليس قبل ذلك.

وقد وضع الفيلسوف الألماني الماركسي (إرنست بلوخ Ernst Plok 1885 1977) أشهـر تفسير جديد للإفيروزية، إذ يطور فكرة تقسيم الأرسطية إلى اليسار الأرسطـي واليمين الأرسطي. ومن رواد اليســار الأرسطي بلوخ، جيـور دانـو برونـو، وزيكر برانـت، وكذلك ابـن سينـا، وبطبيعة الحال ابـن رشـد[1] Averroes. ومن هنـا كان (الخاصة) عند ابـن رشد هم أهل

---

(1) شيتفان فيلد: صمويل هانتنكتون وابن رشد التنوير وصراع الحضارات ص 28 مجلة الفكر العربي العدد 81 عام 19950

البرهان، أهل المعرفة العلمية.

وقـد حاول (بلوخ) أن يبرهـن على وجود عناصر (ما بعـد الأديان) في النظـم الدينيـة المنشأة منذ فترة، فقـد كتب كتابا عن الإلحـاد في المسيحية وحاول قراءة هدامة لعلم اللاهوت، وقد وجد فيها عناصر للمادية والكفر، ونظريـة وحدة الوجود، وفي أثناء ملاحظاته عن الإفيروزية اللاتينية لم يكن قادرا على التمييز بين Averroes وابن رشد.

ويبدو أن ابن رشـد أو هذا التيار اللاتيني الرشدي، الذي هو في جوهره مضاد للعقائد المسيحية القائمة كما هو معلوم في أساسها ومبادئها على كثير من المفارقات واللامعقول؛ أصبح يشكل عند كثير من الغربيين اتجاها يمكن تعليـق كل إلحاد وزندقة وعلمانيـة عليه يتوصل إليها بعض مفكري الغرب وفلاسفته فأصبحت الرشدية بذلك مستقرا الكثير من الإسقاطات الفلسفية والأيديولوجية المعاصرة.

وعلـى كل حال فإن (إرنست بلـوخ) يعد مهما لإعطائنا حكما عن ابن رشد الغربي من خـلال زميله المؤرخ والفيلسوف هيرمان لي (Hermann) (المولود عام 1911) الذي يتفق مع إرنست رينان في بعض أحكامه الرئيسة.

ويعـد أهم منظر بعده في تفسـيره لابن رشد في العالم العربي. وقد أثر في الرؤيـة الفلسفية لتعاليم ابن رشد حتـى في الموسوعات الفلسفية الكبرى. والأهـم من ذلك أنه درّس طلابا عربا، وهـم الذين وضعوا الرؤية الجديدة لابـن رشد وتعاليمه في الجامعات العربية، هـذه الرؤية تجاه ابن رشد تنبني علـى النظر إليه كعقلاني ومفكـر تنويري ومادي، ومـن اللافت للنظر أن

هـؤلاء الباحثين يغفلون البحـث عن الفلسفة الدينية عنـده، ولا يوجهون النظر إلا إلى المفاهيم التي تدعم الاتجاهات الإنسانية فحسب، أو التي يمكن قراءتها قراءة مادية دنيوية فقط[1].

وهـذا قد يجيب عن كثـير من التساؤلات الخاصـة التي تعتمل في نفس الباحـث المسلم، في كيفية اعتناق كثير مـن الماديين والعلمانيين والملحدين المحدثـين لاتجاه ابـن رشد والدفاع عنـه بشدة تصل بهـم إلى أن يصبحوا ملكيين أكثر من الملك وماركسيين أكثر من ماركس.

ولا ننسى تلك المناقشات التي ثارت في بداية هذا القرن حول فلسفة ابن رشد كرد فعل علـى كتابات رينان واستمرت هذه المناقشات المنشورة بين محمد عبده (1849 – 1905) وفرح أنطون (1874 – 1922).

وفـى المناقشة العلنيـة حول علاقة الدين بالعلم طالـب فرح بالفصل بين الإيمان والعلم، واتخذ ابن رشد حجة على ذلك، بينما درس محمد عبده ابن رشد كفيلسوف مسلم، ونادى بعدم وجود تناقض بين العلم الديني والعلم العقـلاني. وفى سنة 1903 أعلن محمد رشيد رضـا وهو صديق محمد عبده وتلميذه أن قراءة كتب ابن رشد ضارة للعامة، لكنه يطالب بدراسة الكتب من قبل المتخصصين الأزهريين والمؤسسات الدينية الأخرى.

وفـى الحقيقة فإن قراءة مؤلفـات ابن رشد لا تعطي تلك المفاهيم الخاطئة التـي نسبت إليه والمضادة لتعاليمه وتعاليم الإسلام؛ ولكن الخطأ يكمن في

---

(1) السابق ص 28

ســوء تأويل والقراءة المغرضة غير المضبوطة بضوابط علمية. والتأويل الذي يخضــع للأهواء الأيديولوجية لهذا الاتجاه أو ذاك، هو الذي يؤدي إلى مثل هذه التفسيرات المادية والإلحادية، ومن هنا نتبين خطورة مفهوم التأويل.

ابن رشد بين التأويل الديني والرؤية الفلسفية

يعتــبر (التأويــل) من أهم الأفــكار الفلسفية التي توصــل إليها ابن رشد، بــل يعدّ توجها رشديا خالصا يجعل مــن فلسفته فلسفة مفتوحة غير مغلقة الدائــرة، مما يسمح باتساع الرؤية وانفراجها كلما ازدادت معطيات الواقع الفكري والثقافي ثراء وازدهارا.

وبالتأويل يؤسس ابن رشد لمشروعية الاختلاف القائم على مبررات عقلية أو علميــة، ويقضــي على الرؤيــة ذات الاتجاه الواحد، حيــث أن الخطاب الدوغمائــي يفرض على معتنقيه الاستسلام الفكري المطلق للقراءة الحرفية للنصــ الأصلي. وأية محاولة لقراءة النصوص حسب المتغيرات والتطورات والمناهــج الجدية تتهم بالزندقــة والتحريف، ومن هنا كان تأسيس ابن رشد لمفهــوم التأويل العقلي الذي هــو تدشين أرضية صالحــة ثقافيا للاختلاف الــثري والخصب في الرؤية والمنهج، مما أوجب عليه بطبيعة الحال استئناف النظــر مجددا وبعمق وروية ووعي نقدي في كل طبقات الثقافة العربية التي تشكلت بمصادرها الكثيرة، والأرسطيــة بعد تفسيرها وتحليلها بموضوعية بوجه خاص.

وإذا كانــت العلــوم الفلسفية تتطلب اطلاعا واسعــا ومجهودا ضخما في

التفكير فإن علوم الشريعة تتطلب في نظر ابن رشد درسا واجتهادا وإدراكا قد يكون أصعب من الذي تتطلبه الحكمة.

والسبب في ذلك أن النصوص الشرعية سواء منها ما يهم العقيدة، أو ما يهم التشريع، إنما هي نصوص إجمالية ومختصرة تتوجه إلى البشر في العموميات الأساسية، ولكنها تدعو العقلاء منهم إلى التأويل والاستنباط لمواجهة مختلف الأحوال المجتمعية والفكرية الثقافية ومتابعة التطورات والتغيرات البشرية، ومن أجل هذا نشأت العلوم الإسلامية المتعددة.

ولا يمكن أن يختصر جهد الأجيال العديدة من الدارسين والباحثين في ظاهرية مستحيلة التطبيق. أو في تقليدية تقلص السنة في جيل واحد من هذه الأمة وتحرم الاجتهاد على باقي الأجيال، ومن هنا تأتى أهمية التأويل كسبيل عقلي مهم من سبل الاجتهاد.

إن ابن رشد الذي أسهم كفقيه في إرساء علم مقاصد الشريعة يلجأ إلى هذا المفهوم لتأسيس رؤية عقلية للشريعة لا غنى عنها من أجل إثراء المعاني والمفاهيم التي لا تتناهى في النص الديني، وإن كان هذا التأويل[1] لا يستطيعه إلا الحكيم أو العالم المجتهد، الذي هو وحده بفضل المنطق والعلم الصحيح أعرف بسر التشريع وبمقاصد الشريعة.[2]

---

(1) يقول ابن رشد: «فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأن أتحرى في ذلك مقصد الشرع» مناهج الأدلة ص 133، ويقول: «فكل من تأول ذلك على الشرع جهل مقصده» مناهج الأدلة ص 193

(2) يقول ابن رشد: «.. وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وليس كذا، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل»، فصل المقال ص 43

كل التأويلات التي أقامت مذاهب وفرقاً كلامية في نظر ابن رشد ناقصة؛ لأن أصحابها لا يملكون منطق البرهان (منطقهم إما خطابي أو جدلي) ولا العلم الصحيح (علوم الفلسفة)، لذا فإن ابن رشد يتجاوزها كلها ليصل مباشرة إلى النص القرآني، سيطوي تراجعا في الزمن أجيال العلماء أي ما سمي في العلم الإسلامي بالطبقات، سيرتد فوق طبقات الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والصوفية ليتصل مباشرة بالنص المقدس. وبخاصة أنه لا يعترف بإجماع العلماء، بل يقطع بأن هذا الإجماع لم يسبق أن وقع بين العلماء «لأنه يستحيل القيام بإحصاء شامل لجميع العلماء في أي عصر حتى نعرف ما اجتمعوا عليه، وما اختلفوا من أجله». وما أكثر ما نبه إلى أن كثيرا مما اعتبر (أصولا) ليست كذلك وإنما هي صياغات لاحقة[1].

أما فيما يتصل بالبرهان فقد تزود به بفضل دراسته لأرسطو، ومعرفته لمنطقه وتحليله لمؤلفاته، حتى صار الشارح الأعظم، ومن هنا تجاوزه أيضا لمفاهيم وأفكار الإسلاميين الذين حرفوا مؤلفات أرسطو، كالفارابي وابن سينا، اعتمادا على العقل الخالص والبرهان المنطقي، فقد كانت قراءتهم لأرسطو أو تأويلهم لمفاهيمه منحرفة ذهبت إلى نقيض ما كان يدعو إليه.

ويجب أن نعلم أن القراءة الممارسة في الدين والفلسفة ابتغاء التأويل تبقى أسيرة تأويل محدد يكون أساسا في خدمة أغراض محددة أو منقادة لطريقة النص وفهمه، أما القراءة الممارسة ابتغاء الفهم وإن بقيت أسيرة منهجية

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 43 تحقيق د. محمد عمارة، مصر دار المعارف عام 1973م

استدلاليـــة فإنها تكون أكثر علميـــة وأكثر قدرة على استنبـــاط ماهية النص وأولياته.

إن التأويـــل يعد نوعا مـــن المزاوجة بين الدين والفلسفة، أو هو فهم للدين من خلال الفلسفة، لأنه لا يمكن التأويل في نظره أي تفسير النص الديني إلا باستخدام التأويل المعتمد على البرهان والاستنباط العقلي المنضبط بضوابط اللغة المنزل بها النص الديني والالتزام بدلالات هذه اللغة.

ولذلـــك نعتبر أن الدين والفلسفة عند ابن رشـــد قد اتحدا في هذا المفهوم اتحادا جوهريا ومستقبليا، من حيث أن التأويل يفتح للعالم وللفيلسوف بابا واسعـــا للاجتهاد الدينـــي غير المقيد بمذهب والذي يجعـــل للحقيقة العقلية والرؤية الفلسفية ضرباً من الاجتهاد كما يعلن عنه عنوانه[1].

ولا ننســـى أنه لكي يتمكن الفيلســـوف في نظر ابن رشد من التأويل لابد أن يكـــون مستكمـــلا لكل أدوات المجتهـــد، فلا يقوم بالتأويـــل إلا العلماء والحكماء الذين وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد. فالتمكن من النصوص حفظا واطلاعا ونقدا وتحليلا شرط أساسي لكل مبتدئ في طريق الاجتهاد.. وأما العروض والمناقشات الفقهية الطويلة فليست إلا امتدادا لهذا الأصل الذي يعنى به ابن رشد عناية بالغة في مؤلفه السابق.

ومـــن الواجـــب في نظره العدول عـــن التأويل للعامة، خوفـــا من ترديهم في هاويـــة الضلال. فالعوام لا يفهمـــون التأويلات ولو صحت، وما مهمة

---

(1) د.عبدالمجيد مزيان: العقلانية الرشدية في علوم الشريعة ج2 مؤتمر ابن رشد، الجزائر عام 1987م

الشارع إلا حفظ النفوس إن وجدت، والسعي في طلبها إن فقدت، وليس له تعليم الحقيقة، يقول ابن رشد:

«ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفصح عنه ويصرح به للجمهـور العظيم، فينبغي أن يسكت عن الخوض عما سكت عنه الشرع، ويعـرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم»[1].

ويرى ابن رشد أن للشرع معنيين: معنى باطنا ومعنى ظاهرا، وإن كانا في الحقيقـة يعتبران معنى فلسفيا واحدا، يرد إليـه الظاهر وإن خالفه بالتأويل، والإيمان والمعرفة العقلية شيء واحد عنده، يقول ابن رشد: «إن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفـاده الله تعالى من قبل الوحي»[2]. والأنبياء هـم أقدر الناس بفضل الله في مخيلتهـم على النطق بما يتفق وعقلية العامـة وحثهم على الفضيلة بالترغيب والترهيب، أما الحكيم فإن عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي، التي هي خاصة الأنبياء إذ «كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبيا»[3].

أمـا معنى التأويـل الذي لا يستطيعه إلا الحكماء، فلـه معنى لغوي وآخر اصطلاحـي، فالمعنـى اللغوي يعني الرجيـع: بمعنى رجـع، فالتأويل بمعناه

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ص 428، 429 دار المعارف، القاهرة 1964م

(2) تهافت التهافت ص 255

(3) السابق ص 283

اللغوي يعني الرجوع والعودة[1].

وهنـاك معـان اصطلاحية للتأويـل، فاستخدمه كثير مـن المتأخرين من المتكلمـين في الفقه وأصوله بمعنى صرف اللفـظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمـال المرجوح لدليل يقترن به، وأيضا بمعنـى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى : (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسـوه من قبل قد جاءت رسل ربنـا بالحق). وتأويل ما في القرآن من أخبار المعـاد، هو ما أخـبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال تعالى في قصة يوسف لما سجد له أبواه وأخوته (وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا[2].

ويعّـرف الجوينـي التأويل: «أنـه رد الظاهـر إلى ما إليه مآلـه في دعوى المؤول»[3]، ومعنى هذا إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لابد من قرائن تدعو إليه وتعضده، وأيضا لابد ألا يخرج التأويل عن معاني اللغة وألا يكون ملغزا أو مبهما، يؤكد الجويني هذا المعنى.. فيذكر ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة، فيقـول: «إنمـا يسوغ في التأويلات ما يسوغـه الوضحاء ويرى عدم حمل

---

(1) الجوهري: مختار الصحاح ص 33، والفيروز أبادي: القاموس المحيط ج3 ص 341
(2) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص 37
(3) السابق ص 37

الألفاظ على النادر الشاذ»[1]. والمعنى نفسه للتأويل وشروطه وضرورة تقيده بما تقتضيه اللغة والبلاغة؛ نجده عند ابن رشد، حيث يعرف التأويل بأنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي[2].

ويزيد ابن رشد في هذه الضوابط بما يتناسب مع البرهان العقلي الذي يرتضيه في التأويل، فالتأويل يعنى مجاوزة النص، لكن هذه المجاوزة لابد أن تخضع لقواعد اللغة العربية التي نزل بها النص وبما تسمح به اللغة والصرف من استخدام الكلمات، فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول في القرآن، بحيث يعضد به تأويله، ويبحث أيضا عن استخدامات اللفظ في اللغة والعرف، مما يؤكد ما ذهب إليه في التأويل فضلا عن ضوابط البرهان العقلي الذي يؤكده ابن رشد، ومن هذا يتبين أن التأويل يسعى إلى احتلال موقع التفسير في بيان معنى النص، كما يسعى التفسير إلى بيان سلامة التأويل الذي يمارسه، وعلى الرغم من تداخلهما، إلا أن ثمة فارقا واضحا يميزهما، يتجلى أساسا في التوصيف الذي أورده (ابن الجوزي) موضحا الفرق بين التأويل والتفسير بقوله: «التأويل: العدول عن ظاهر

---

(1) الجويني: البرهان ص 516، 527 وانظر عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد ص 203 210 الكتاب التذكاري

(2) د. عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد ص 210

اللفـظ إلى معنى لا يقتضيـه لدليل عليه، والتفسير: هو إبـداء المعنى المستتر باللفظ»[1].

فالتأويل هو بحث عما هو أول وأساسي، أما التفسير فهو توضيح للملغز أو المستتر خلف بنيته المعنوية، أو بمعنى آخر فإن التفسير يترك للظاهر (ظاهر النصـ) قيمة ما، أما التأويـل فإنه يلغي ظاهر النصـ. التفسير يعني بشكل آخـر الحكم على معنى النص وتحديده، وهو بذلـك يختزل النص إلى مادة لزمـن التفسير ليس إلا، أما التأويل فيعني السـير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، لأي اتجاه نحو ما يضيء النص ويشرق عليه من معان ومفاهيم ولطائف.

ونظـرا لأن القـرآن يفسر بعضه بعضـا، ومعنى ذلك أنـه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فلابد أن تكون هناك آية أخرى يشهـد ظاهرها على المعنـى الحقيقي المقصود بالآيـة الأولى، أي الموافق لما يقرره العقل.

يقول ابن رشد: «إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتضمنت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»[2]

ومن هنا كان التأويل معناه: إعادة بناء القول الديني بناء عقليا مع احترام

---

(1) ابن الجوزي: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ص 216 بيروت عام 1984م

(2) ابن رشد: فصل المقال ص16

وحدتــه الداخلية. وفصل ابن رشد في قضيــة منهجية فصلا حاسما، نعني بذلك مــا يؤول وما لا يؤول، وهكذا. فانسجاما مع نزعته، يقرر أن الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز قط تأويلها، وهذه المبادئ هي:

1 – الإقرار بالله.

2 – الإقرار بالنبوات.

3 – الإقرار باليوم الآخر[1].

ومن هنا كان من غير الجائز تأويل الآيات التي تدعو إلى الايمان إيمانا قلبيا بــالله وملائكته ورسله واليــوم الآخر، أما ما عدا ذلــك، أي ما يترتب عن هذه المبادئ من نتائج ومقدمات يعبر الخطاب الديني عنها في الغالب تعبيرا مجازيا حسيا، فهي قابلة للتأويل، ولكن ضمن شروط وقواعد يمكن إجمالها في ثلاثة رئيسة:

1 – احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

2 – احترام الوحدة الداخلية للقول الديني.

3 – مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل.

إن ابــن رشد يرى أن هناك ثلاثة مستويــات مختلفة في الفهم والتصديق، يصنــف على أساسها الناس، فالناس تتفاضل في نظره بحكم الطبع والجبلة في التصديق إلى ثلاثة مستويات: فمنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، وهي أرقى ممــن يصدق بمجرد الأقاويــل الخطابية، ومنهم مــن لا يصدق بهذين

---

(1) السابق ص 23

الأسلوبين السابقين، ولا يرضى عن البرهان بديلا. وقد دعت شريعتنا الإلهية الناس من هذه الطرق الثلاثة، ولا تعدو مناهج الاستدلال عند ابن رشد سوى هذه المناهج السابقة،، والتي يمثل مجال البرهان العقلي والمنطقي فيها أرقى مستوى.

وقد تضمنت آية قرآنية هذه الأساليب الثلاثة، وذلك صريح في قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) (النحل:125). وإذا كانت الشريعة الإسلامية حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فلا يمكن أن يؤدي النظر البرهاني العقلي إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[1].

وابن رشد بذلك يبرهن على أن الحق في الشريعة يطابق الحق في نظر العقل، ويجب أن يكون كذلك من حيث أن الحق واحد، ولذلك يجب أن تتفق معطيات الدين مع معطيات الفلسفة، وأن تتطابق بينهما وجهات النظر، وأن يقتنع كثير من أصحاب الفرق الدينية على أن الدين والعقل متفقان ولو اقتنعوا بهذه النتيجة ما انتهوا إلى مثل ما انتهوا إليه من كثرة وتعدد هذه الفرق الكلامية، التي يعتقد كل منها أنه على الحق وحده دون سواه.

وابن رشد بذلك يريد أن يحسم النزاع الذي طال بين مختلف الفرق الكلامية والتي اتخذت من الجدل وأساليب البلاغة والخطابة سبيلا إلى البرهنة على صحة عقائدها ومفاهيمها، حيث إن الدين والعقل في نظره

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 32

لا يتناقضان. ويرى ابن رشد أن محور اختلاف المفكرين يدور حول مسألة (التأويل)، فمنشأ الاختلاف هو الأساليب المختلفة التي تؤول بها كل فرقة نصوص القرآن، وخاصة آياتـه المتشابهة حيث ذهبت كل فرقة تؤول هذه الآيـات حسبما تريـد، أي دون منهج محـدد، ودون إدراك كاف بالحقائق العلمية والفلسفية التي تحاول التوقف بينها وبين عقائد القرآن.

ولذلـك فالسبيل إلى إنهـاء هذا الخلاف في نظره يكـون بتفسير العقائد الدينيـة تفسيرا يقبله العقل المستقيم، أي العقـل البرهاني، كما رأى أنه متى برهن بالطرق المنطقية على وجود اتفاق تام بين هذه العقائد وبين ما تحتوي عليه فلسفة أرسطو من آراء صحيحة استطاع القضاء على المناقشات العقيمة التي احتدمت بين مختلف الفرق.

وابن رشد في محاولته –وهو الفقيه والأصولي– تقديم فهم عقلي للدين أو توضيح وتحليل التأويل الواجب لآيات القرآن الكريم المتشابهة؛ لا يخاطب العامـة أو الجمهـور من لمسلمين، بل يخاطب الخاصة مـن المفكرين الذين يستطيعـون فهم مثل هذا التأويـل، وهو مقصور عليهم فقط بحكم قدراته العقليـة والذهنية للقيام به دون العامة من المتكلمـين أو الجمهور، بل يرى أنـه لا يحل للعالم أن يكشف عـن تأويل المتشابه في الديـن إلا لمن يستطيع فهمـه فيقول: «هاهنا تأويـلات لا يجب أن يفصح بها، إلا لمن هو من أهل التأويـل، وهـم الراسخون في العلـم»[1]. فالجمهور ينبغـي أن يلتزم ظاهر

---

(1) ابن شد: فصل المقال ص37

الشرع والنصوص القرآنية، ويترك البحث عن التأويل، لأنه غير مؤهل عقليا وفكريا بمتابعة تلك التأويلات وبراهينها العقلية الطويلة والعميقة، وقد يفهم عرض المفكر لإحدى هذه المشكلات العقائدية دون أن يستطيع متابعته في حلها، وعندئذ تستقر المشكلة أو الشبهة في عقله ولا يستطيع حلها.

أما علماء الكلام التقليديون فهم وإن كانوا يقدرون على فهم الأدلة الجدلية أو الخطابية، لكنهم عاجـزون عن فهم الأدلة البرهانية وطرق استخدامها.

ويأخذ ابن رشد على الغـزالي تصريحه ببعض هذه التأويلات وأنه لا ينبغي أن يصـرح بهـا للجمهور، على الرغم مـن أن الغزلي نفســه قد وضع عدة مؤلفـات قصها على الخاصة دون الجمهـور (كالمضنون به على غير أهله)، و(المضنون الصغير)، ووضع رسائل صغيرة لإبعاد العامة عن الاشتغال بمثل هذه المشكلات العقائدية، مثل: (إلجام العوام عن علم الكلام).

ولذلـك يرى ابن رشد كما رأى الغزالي في كتبه السابقة أن العامة عليهم أن يتمتعـوا بصريح الإيمان ويركنـوا إلى الاهتمام بالعمل والممارسة الدينية، فهـي أهدى سبيلا، أما التأويل فيقتصر الأمـر فيه على الخاصة فقط، حيث أنهـم يرومون طرق البرهنـة وأساليبها العقلية للتدليل علـى صحة العقائد الإسلامية التي يؤمنون بها عن اقتناع عقلي وليس عن تقليد.

ومـن هنا كان التأويـل هو مخاطبـة الناس حسب عقولهـم (أي حسب مستواهـم الفكري والمعـرفي) تلك هي المبـادئ الثلاثة التـي تستند إليها نظرية ابن رشد في التأويل، وهي نفسها المبادئ التي يرتكز عليها في تحليله لأصنـاف القول الديني، تحليلا نظريا منطقيـا يأخذ بعين الاعتبار الكامل،

وفي آن واحد طبيعة الدال والمدلول والمقدمات والنتائج[1].

وهكـذا يحلل ابن رشد الخطاب القرآني من زوايا ثلاث: الدال (الظاهر) المدلول (المعنى)، علاقة النتائج بالمقدمات.

أولا: وإذا نظـر ابـن رشد إلى القـول القرآني من زاوية الـدال أي المعنى الظاهر لألفاظه وجده ثلاثة أصناف:

1 – ظاهـر من الشرع يفهم منه نفس المعنى بالطرق الثلاث: البرهانية، والجدلية، والخطابية، وهذا لا يجوز تأويله البتة.

2 – ظاهـر من الشرع يعتمد التعبير الحسـي والخيالي، وهذا يجب على أهل البرهان تأويله، ويمنع ذلك على غيرهم.

3 – ظاهر من الشرع متردد بين هذين الصنفين، فيقع فيه الشك لعواصته واشتباهه، وتأويـل العلماء له مسألة اجتهاد، والمخطئ فيه معذور على كل حال[2].

ثانيـا: وإذا نظـر ابن رشـد إلى القول القرآني حسـب المعنى المقصود من ألفاظه وجده خمسة أصناف:

1 – قـول يكون المعنـى المقصود به معبرا عنه بمثـال، ولكن لا يعلم هذا المعنى، المقصود إلا بتركيـب قياسات بعيدة تتعلم في زمن طويل، ولا يعلم أيضا أن المثال المصرح به هو غير الممثل له إلا بمثل هذا البعد. هذا النوع من

---

(1) د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس ص 139

(2) ابن رشد: فصل المقال ص 24، 25

القول مقصور تأويله على العلماء فقط لأنهم يستطيعون تركيب القياسات البعيدة المطلوبة.

2 – قول يدرك المعنى المقصود به بعلم قريب من خلال المثال الذي يشير إليه وبعلم قريب كذلك لماذا كان مثالا. هذا الصنف واجب تأويله، وواجب التصريح بهذا التأويل.

3 – قول يدرك المعنى المقصود بالمثال الذي يعبر عنه بعلم قريب. ولكن يعلم بعلم بعيد، ولكن لا يدرك بعلم قريب لماذا كان مثالا، وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.

4 – قول عكس هذا وهو ما يدرك فيه المعنى المقصود من المثال الذي يعبر عنه بعلم بعيد، ولكن لا يدرك بعلم قريب لماذا كان مثالا، وهذا مقصور تأويله على العلماء فقط.

5 – قول يكون المعنى المصرح به فيه هو نفس المعنى المقصود، أي أن التعبير فيه جاء بأسلوب مباشر، دون تمثيل حسي أو خيالي، وهذا النوع لا يجوز تأويله ألبتة[1].

ثالثا: أما إذا نظر ابن رشد إلى القول القرآني من زاوية علاقة النتائج فيه بمقدماتها فإنه يجده أربعة أصناف:

1 – قول مقدماته يقينية ونتائجه معبر عنها تعبيرا مباشرا بدون مثالات. هذا الصنف لا يجوز فيه التأويل، لا في مقدماته ولا في نتائجه.

---

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 155

2 – قول مقدماته يقينية ولكن نتائجه معبر عنها بمثالات، وهذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.

3 – قــول مقدماتــه غير مصاغة بالطرق اليقينيــة ولكن نتائجه مقصودة لذاتها، وهذا الصنف لا يجــوز تأويل نتائجه، ولكن يجوز تأويل مقدماته بالشكل الذي يجعلها تنتج تلك المقدمات نفسها بالطرق البرهانية.

4 – قــول مقدماته غير مصاغة بالطرق البرهانية ونتائجه كذلك مثالا لما أريد إنتاجه، وهذا الصنف يجب على العلماء تأويله، وعلى الجمهور إقراره على ظاهره فقط[1].

مــن هذه التصنيفات كلها، ذات الطابع المنطقي الواضح، ندرك جيدا أن ابن رشد لا يقصد بـ(التأويل) اكتشاف حقيقة أخرى غير تلك الحقيقة التي يتضمنها القول الديني نفسه إما تصريحا وإما تلميحا،

فالتأويــل في جوهره كما يذهب إلى ذلــك د.الجابري[2] هو ربط النتائج بالمقدمات، والمقدمات بالنتائج داخل القول الديني نفسه، وهو البحث عن المعنــى المقصود وراء التعابير المجازية والأمثلة الحسية، وذلك بشكل يجعل مدلول القول الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي.

والضابط الأساسي في عملية التأويل هذه هي القاعدة التي تحكم أساليب التعبــير في اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكــريم، وبذلك يكون التأويل

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 29

(2) د.محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص 141، 142

صناعة لغوية في جزء منه، هذا القيد اللغوي ضروري حتى لا يجنح التأويل إلى أمــور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني، فالأمر هنا لا يتعلق برد (الظاهر) إلى (باطن) غريب عن مدلول الظاهر، بل فقط إعطاء الظاهر معناه من خلال السياق القرآني، ويشكل ما يبرز في جانب المنطق والمعقولية.

ويجب أن ننتبه إلى أن الظاهر والباطن عند ابن رشد لا علاقة لهما بالظاهر والباطــن عنــد الصوفية أو عند الشيعــة الباطنية أو غيرهمــا من الاتجاهات الغنوصية التي انتشرت عند الشيعة وإخوان الصفا، ولا علاقة لها بما روجته الأفلاطونيــة كما سادت عند كل من الفارابــي وابن سينا، يقول ابن رشد: «إن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان»[1].

وهــي تتجلى لأهــل البرهان، لا لأنهم يملكون (علــم الباطن)، بل لأنهم يستطيعــون ربط الأمثال الحسية بمدلولها العقلي، ورد النتائج إلى مقدماتها أو العكس، إن الأمر إذن لا يعني وجود (امتياز معرفي) خُص به أناس دون آخريــن، ولكن فقــط بمستوى الإدراك والفهم، إنه تمامــا (الاجتهاد) بمعناه العام[2].

ويميــز ابن رشد بين التأويل الجــدلي والتأويل البرهاني، وذلك على أساس طبيعــة المقدمات التي يتكــون منها كل منهما، فالقياســ الجدلي يقوم على

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 16

(2) د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص 142

مقدمات مشهورة أو مظنونة سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد، وصناعة الجدل تبطل الآراء بأقاويل مشهورة لا يؤمن أن ينطوي فيها الكذب، وبالجملة من غلب عليه الجدل، كثيرا ما يؤديه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة وبعيدة عن طبيعة الشيء، والعلة في ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة مخترعة[1].

وعلى هذا فأهل الجدل غير مؤهلين للقيام بالتأويل، لأن منهجهم قاصر عن بلوغ مرتبة اليقين، وقد عاب ابن رشد طريقة التأويل عند المتكلمين خاصة الأشاعرة، حيث أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليست ملائمة للجمهور أو الخواص.

فهي لا تلائم الجمهور لكونها غامضة ومعقدة، ولا تلائم الخواص لأنها تفقد شرط البرهان. أما التأويل البرهاني فهو يقوم على الأدلة البرهانية، وهذه الأدلة من المبادئ الأولية للعقل وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها بسلسلة من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا، نتائج تشترك في الوضوح والبداهة، وفي يقين المقدمات[2].

والقياس البرهاني هو قياس يقيني وهو يفيد علم الشيء على ما هو عليه، وهو الموصل إلى العلم الحقيقي[3]، ومن هنا يصبح التأويل قاصرا على أهل

---

(1) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص 202 وأيضا تلخيص كتاب الجدل لابن رشد

(2) السابق ص 301

(3) تلخيص البرهان ص 38

البرهان الراسخين في العلم والحكمة. أما الجمهور فلا يصرح له بذلك.

ولكن ما هو حكم المخطئ في التأويل عند ابن رشد؟

إن طبيعــة التأويل تعني الاحتمال لا القطـع، وهذا يؤدي إلى أن المعنى لا ينحصـر مفهومه انحصارا تاما في معنى واحد يتفق عليه الجميع، لذا كانت طبيعة التأويل تحتمل الاختلاف إن لم تكن مؤدية إليه.

لكن هل يعنى الاختلاف أن يكفر كل أصحاب رأي مخالفيهم؟

هنا يتبدى التسامح الكامل عند ابن رشد، ويتكشف ذلك الأفق المفتوح، في المعرفة الدينية والفلسفية عنده والنابع من الفهم الكامل للتأول وللاجتهاد معا. حيث يصنف ابن رشد الخطأ الذي يمكن أن يقع في الشريعة إلى نوعين رئيسين:

ويرى ابن رشــد أن إذاعة التأويل لغير أهله يؤدي إلى ضرر عظيم، يفضي بالمصرح لــه والمصرح إلى الكفــر. لأن المقصود هو إبطــال الظاهر وإثبات المــؤول، فــإذا بطل الظاهر عند من هــو من أهل الظاهــر، ولم يثبت المؤول عنــده، أداه ذلك إلى الكفر وإن كان في أصول الشريعة، فالتأويلات ليست إلا للخاصة من أهل العلم، أما الجمهور فلا يصرح له بذلك.

الأول: خطــأ لا يعــذر فيه أحــد من الناس، فــإن وقع الخطــأ في مبادئ الشريعــة، فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبــادئ، فهو بدعة[1]، وكما ذكرنا من قبل فإن مبادئ الشريعة الثلاث لا تؤول وهي: الإقرار بالله، وبالنبوات، وباليوم الآخر.

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 33

الثـاني: يختص فيمن يقومون بالتأويل من أهـل الاجتهاد، فإذا وقعوا في الخطأ لشبهة عرضت لهم، فهم معـذورون، اعتمادا على قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجر وإن أخطأ فله أجران، وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا، وليس كذا، وهؤلاء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ مصفوح عنه في الشرع، أما الذين ليس لهم حق التأويل وهم غير العلماء فلا عذر لهم، وعلى هذا فهذا النوع من الخطأ يعذر فيه أهل النظر ولا يعذر فيه من ليس من أهل النظر[1].

ومـن هنا تمكـن ابن رشد من الدفاع عـن الفلاسفة وآرائهـم بكتابه (تهافت التهافت) ضد اتهام الغزالي لهم بالكفر لقولهم بقدم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي العلم بالجزئيات، فهذه الأمور ليست من مبادئ الشريعة وتحتمل الاختلاف والتأويل، خاصة وأن الفلاسفة يقرون بأصول هذه المبادئ، فهم يؤمنون بوجود الله تعالى وقدمه وبعلمه الكلي وبالمعاد، وإن اختلفوا في كيفية ذلك.

ومـن هنا يتبين لنا كيف يجعل ابن رشد مـن التأويل سبيلا إلى الفهم المنفتح، خصوصـاً حـين يكون المجتهـد متمكنا مـن أدواته، باذلا كل جهـده العقلي لاستشـراف المعاني الخبيئة، التي يتضمنهـا النص الديني. هذا التأويل يجعل من النص المقدس نصا ثريا وغنيا ومنفتح الأفق بما لا يتناهى، بل يجعله مفتوحا على كل فهـم ممكن في المستقبل، خاصة وأن المعـاني الإلهية المتضمنة في النصوص المقدسة غير محدودة بحدود الزمان أو المكان أو مفاهيم البشر (قل لو كان البحر

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ص 551

مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا)[1].

ويجب أن نعي أن مصطلح التأويل بقدر ما يظهر مستباحا فإنه أيضا كجزء من عملية الفهم والتعريف، وهذا الاختلاف، كما يذهب إلى ذلك الباحث عبدالواحد علواني[2] عائد إلى أسباب عدة من أهمها طبيعة النص المقدس، وطابع التفكير والبنية التراثية والتجربة التاريخية الخاصة لكل منهما، داخل صلب القراءة المستفهمة عن كنه النص ومعناه الأول/الأساس، وبخاصة أن ابن رشد يدعو في مؤلفاته الأساسية إلى العودة إلى النص لاستكناه معانيه.

لكن القراءة التأويلية بحد ذاتها تثير من خلال توصيفها اختلافا بينا بين مفهومها الإسلامي كما هي عند ابن رشد الذي يمثل التأويل عنده ركيزة أساسية وسبيلا إلى الاجتهاد وبين مفهومها الغربي، خاصة تلك القراءة التي تتناول النص المقدس.

وقد كثرت الأبحاث التي تتحدث عن التأويل في الغرب، فالاختلاف واضح في الممارسة، فتعريف التأويل ضمن فضاء المعرفة الإسلامية خاصة (النص القرآني):

أولا: يجب ألا يقع في التحريف (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون)[3]

ثانيا: إلزام النص القرآني بمعنى محدد عند بعض المؤولين (وما يعلم تأويله إلا الله)[4] كما أن النص القرآني نص كوني إلهي معنى ولفظا، واللفظ بحد

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 25، 26

(2) ابن رشد: فصل المقال ص 26

(3) سورة البقرة: 75

(4) سورة آل عمران: 70، لكن ابن رشد لا يتوقف في قراءة الآية عند الله بل عند (الراسخون في العلم) (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)، مثل كثير من المفسرين، مما يسمح للعلماء المجتهدين بالتأويل، بل هم في نظره المؤهلين لذلك

ذاته مقدس تماما كقداسة المعنى، لذلك ليس ثمة ترجمة معلنة لنصه إنما هناك ترجمة لمعانيه أو لتفسير معين من تفاسيره.

صحيح أن الترجمة بعامة تنصب على ترجمة المعاني إلا أن الإشكالية التي تسببها إزاء النص المقدس إشكالية عسيرة، فهذا النص أساسا يرمي إلى تجاوز الزمان والمكان، وبذلك يرمي إلى تجاوز اللغة بحد ذاتها، ولذلك تبقى الترجمة مجرد محاولة تفسيرية قاصرة لابد لها من الزوال لتظهر محاولة ترجمة أخرى.

وهكذا نجد أن التأويل في فضاء المعرفة الإسلامية كان أمام نص يحافظ على لفظه حفاظه على معانيه، ومن هنا ندرك أهمية تأكيد ابن رشد على مراعاة اللغة العربية وأصولها، وأن يكون التأويل غير مخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز في تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي[1]، وكان لابد للتأويل من التكيف مع الضوابط المفروضة عليه ومسايرة التفاسير بالإضافة إليها في المعاني وعدم التناقض معها.

أما في فضاء المعرفة الغربية المستندة أساسا إلى المسيحية وبخاصة الكاثوليكية، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية؛ فكان التأويل إزاء نص مقدس لا يمتلك قداسة اللفظ، فالنص بحد ذاته نتاج ترجمة، وكذلك فإن الخلاف حول تكامل النصوص المشكلة لهذا النص خلاف ذو جذور متشعبة، لذلك فإن التأويل أصبح الصلة الوحيدة تقريبا مع هذا النص،

---

(1) ابن رشد: فصل المقال ص 19، 20

وكذلك وسيلة النص الوحيدة للتواصل الكوني، فلا غرابة أن يكون التراث التأويلي ضخما، وأيضا أن يستمر التأويل[1].

أمـا في الفكر الإسلامي وبخاصة عند ابن رشـد، فإن التأويل على الرغم من كونـه مفهوما مهمـا يفتح الطريـق إلى الاجتهاد، ويخلص الفكر من الوقوع في براثن الاتجاه الواحد أي الاتجاه الدغمائي القطعي؛ فإنه يجب أن يلتزم بتلك الضوابط التـي وضعها ابن رشد حتى لا يقع في إسقاطات ذاتية أو أيديولوجيـة أو غنوصيـة مثل تلك التي وقعت فيهـا الاتجاهات الصوفية الفلسفيـة والباطنية في التراث العربي والإسلامـي، والتي حاربها ابن رشد ومن قبله حاربها الغزالي مستخدما العقلانية الصارمة ومعتمدا على البرهان.

والاتجاه التأويلي عند ابن رشد، يسمح بمزيد من الحرية الفكرية، من حيث أنه يقصر أمر التأويل من ناحية على العلماء المجتهدين، ويخضع اجتهاداتهم مـن ناحية ثانيـة لضوابط شرعية تجعـل للمصيب أجريـن وللمخطئ أجرا واحدا، وتجنيب المفكرين وصمة التكفير وإلقاء تهم الزندقة والمروق عليهم من حيث اقتناعهم بأن مثل هذه المسائل النظرية عويصة، وتبحث في ضوء كثير من الاعتبارات الفكرية والعقائدية.

ومـن هنا يشكل مفهوم التأويل عند ابن رشـد مخرجا علميا ودينيا مناسبا في عصرنا للتخلص من الاتجاهات الحرفية والظاهرية والدغمائية التي تحاول بعض الجماعات الأصولية اعتناقها والدفاع عنها، معرضة عن مستجدات

---

(1) انظر د. عبدالواحد علواني: مغامرة التأويل ص 18 السابق

العصر وتطوراته العلمية والحضارية من ناحية، وناسية أو متناسية ذلك الأفق المفتوح لسيل المعاني والمفاهيم الإلهية التي يمكن أن يصل إليها فكر المجتهدين والحكماء ممن ينظرون ويعتبرون في نصوص إلهية لا تنفد معانيها ولا تخلق لطائفها على مر السنين، متسلحين في ذلك بالعلم الصحيح وبالفكر المنفتح.

ومن غرائب عصرنا أن تكثر الفرق والمذاهب ذات الاتجاهات الدينية الجامدة والمتوقفة عند ظواهر النصوص الدينية لا تبرحها، بل تزداد انغلاقا على مفاهيم تخطاها الزمان، باحثة عن حلول لمشكلاتها في الماضي، في الوقت الذي تزداد فيه المعارف البشرية وتتضاعف النظريات العلمية بسيل جارف لا تستطيع العقول البشرية ملاحقته، بحيث أصبح التغير والتطور سمة أساسية من سمات العصر، هذا الاتجاه المغلق يكرس التخلف في عالمنا العربي والإسلامي ويوسع مساحة الفجوة الحضارية والثقافية بيننا وبين عالم الغرب، ويسقطنا في دوغمائية كريهة.

والدوغمائية (القطعية) في حد ذاتها يتفاوت حضورها بين هذا الخطاب أو ذاك. فكلما ابتعد الخطاب، أي خطاب، عن التناول العقلاني العلمي يقترب من الدوغمائية.. فالعلم، على حد قول (ميشيل فوكو) في المدى الواسع له يشكل مبدأ أو قاعدة لضبط إنتاج الخطابات[1].

إن الخطاب الدوغمائي في بنيته غير العلمية يجمد الحس الانتقادي مع نفسه ويحبس القدرة على التحليل، ويكتفي متلذذا بتكرار اجتراري

---

(1) فوكو: راجع الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه فوكو أثناء حفل تنصيبه أستاذاً للفلسفة في الكوليج دي فرانس، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل العدد 10 ص 27 بيروت عام 1983م

لنصوص وحلول ونمـاذج نشأت في ظروف تاريخية مغايرة في مضمونها وتشكلها مع العصـر.. وهكذا تبقى وقائع العصر بمستجداتها واجتهاداتها وتطوراتها بعيدة عن مضمون خطابها الفكري.

فالدوغمائي (القطعي) كثـيرا ما يفتش في جعبته عن أمجاد ماضيه، فأمام عجزه عن خوض معركة العقل والعلم بهدف تنمية إنسانية ومجتمعية يلجأ العقل الباطن إلى ذاكرته التاريخية.

وفى هذا الصدد يعتبر (روكيش)[1] أن الدوغما يزداد حضورها في أي منظومة معرفيـة كلما توجه منظورها الزمنى نحو نقطة مركزية ليست بالضرورة من نتاج الحاضر أو مبنية على تصور إستراتيجية مستقبلية. فالحاضر بالنسبة إلى هذا النوع من الدوغما (القطعية) لمصلحة المبالغة في شأن الماضي على أساس أنه العصر الذهبي.

وعلـى الرغم من أن تحليـل (روكيش) ركز على دراسـة آليات الخطاب الدوغمائي اللاهوتـي في التجربة الغربية، إلا أن استنتاجاته تنطبق في كثير منها على الخطاب الدوغمائي التقليدي في العالم العربي والإسلامي[2].

ولا ننسـى أن مفهوم التأويل الذي يصل إليـه ابن رشد ويتوج به فلسفته الدينيـة والعقلية معـا، لم يصل إليه إلا بفضل حسـه النقدي وتأسيسه لمنهج تحليلـي نقدي يقـوم على العقل، ولذلك فـإن التأويل يصـير غير ممكن إلا بوصفـه وجها آخر للنقد، فالتأويل نقد إلى درجـة معينة، والنقد تأويل إلى

(1) Msiliton Rokeach: Lanation de dogmatisme، Archives De socologie des neligions. No 30 paris 1970. p 12-13

(2) عبد الواحد علواني: مغامرة التأويل ص 18، 19

درجة معينة. ولكن يمكننا إدراج التأويل في صلب المحاولات النقدية براحة أكثر، ذلك أن التأويل يتبنى معظم وسائل النقد للوصول إلى طرحه، وإن كان يتميز بمراوغة وقدرة كبيرة على استبطان غاياته، ولكن التداخل الكبير بينهما لا يلغي الفوارق من حيث طرق الاستدلال والتفكيك والاستنطاق.

أما المعنى أو المفهوم فهو نقطة الارتكاز الرئيسة لأجله يستنفر التأويل كل طاقاته لينسف معنى قائما ويبني معنى آخر يحل محله، تسمح به اللغة ولا يتعارض مع معطيات العلم، بل لقد تولده مستجدات العلم ومستحدثاته، إذ يمارس التأويل كل حذاقته لنفي هذا المعنى الذي يحتل موقع التفسير بالنسبة إلى النص، ليؤكد زيف عقلانية هذا المعنى القائم، وليؤسس له معنى جديدا جديرا باتساع أفق الرؤية واتساع دائرة المعقول.

وهكذا تتعدد المفاهيم والمعاني التي يكتشفها العقل بتعدد طبقات الاكتشافات العلمية والفكرية التي أصبحت تتوالد من نسق المعرفة الإنسانية اللامتناهي، وبخاصة أن المعقول في عصرنا أخذ يقتطع مساحات كبيرة من أفكار ومفاهيم ورؤى كنا نعتقد أنها تقع في ساحة اللامعقول.

ولا مفر للنص من مواجهة الموت كما يقول الباحث عبد الواحد علواني[1] إلا من خلال بعدين أساسيين يجب توافرهما فيه ليبقى نصا حيا.. ومثلما التواصل والتناسل ضروريان لاستمرار أي كائن حي، لابد للنص من التمكن من العالمية بمعنى (التواصل) ومن الأزلية بمعنى التناسل (الاستيلاد)،

---

(1) السابق

فأجيال المعاني المتجددة تضمن استمرار النص وتحميه من الزوال والموت.. فبدلا من موت النص، يموت المعنى المترهل، ليظهر عوضا عنه معنى جديدا نضر متألق بزي العصر حاملا في صلبه روح النص.

ويمكننا هنا أن نتوقع المفاهيم الجديدة التي يجب أن تدخل في الرؤية الدينية وتمد النصوص الدينية القديمة برؤية جديدة معاصرة وبانفتاح مشروع يجمع بين المقدس والزماني، وفى الوقت الذي يراعي فيه الأبعاد الإلهية السرمدية لا يغفل المقاصد البشرية التي جاءت الشريعة لخدمتها وتيسيرها، وبذلك يتم الربط بين الإلهي والإنساني، والجمع بين السرمدي والزماني، ويكتسب كل ذلك مشروعيته من خلال الفهم المتجدد للدين الذي ينص عليه الشرع.

ويجب أن نعي أن انعدام عالمية النص دلالة على مقاييسه النسبية المحددة وانعدام أزليته دليل على اقتصاره على واقع معرفي معين يموت بانقضائه، أما النص المالك لعالميته وأزليته فهو نص حي مستمر متوالد... نص ممتد وخارق. ومن هنا يمثل (التأويل) الوجه الآخر للتفسير، فإنهما وجهان لعملة واحدة ورحلة التفسير في ثناياه، تمثل رحلة استكشافية بحثا عن المعنى الأول/الحقيقي.

والتأويل من أكثر وسائل التفسير افتتاحا للآفاق على الرغم من كونه محفوفاً بالمخاطر. وكلا التفسير والتأويل عمليتان ضروريتان لحياة النص وتفاعله مع المعرفة واستمراره في الحاضر والمستقبل.

سيرة ذاتية

• أ.د. بركات محمد مراد

- أستاذ الفلسفة الإسلامية، رئيس قسم الفلسفة والاجتماع في كلية التربية، جامعة عين شمس، من مواليد بني سويف – مصر عام 1950م.
- يحمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية سنة 1984م.

• من مؤلفاته:

1 – أبو حيان التوحيدي.. مغترباً، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الكويت، الحولية 21 عام 2000م.

2 – فلسفة ابن باجة النقدية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الكويت، الحولية 22 عام 2001م.

3 – ظاهرة العولمة: رؤية نقدية، كتاب الأمة، الدوحة– قطر العدد 88، عام 2002م.

4 – ابن رشد فيلسوفاً معاصراً، دار مصر العربية، القاهرة عام 2002م.

5 – حقوق الملكية الفكرية: كتاب الرياض، العدد 109 الرياض في ديسمبر عام 2002م.

6 – الإسلام والفنون، وزارة الثقافة والإعلام، الإمارات، متحف الشارقة الوطني، يناير 2007م.

7 – أطفالنا وتربية عصرية، جدة الشرفية، كنوز المعرفة، السعودية 2011م.

8 – الإنسان والرحلة والاستكشاف، كنوز المعرفة، جدة، السعودية 2012م.

العربية

من غرائب عصرنا أن تكثر الفرق والمذاهب ذات الاتجاهات الدينية الجامدة، والمتوقفة عند ظواهر النصوص الدينية لا تبرحها، بل تزداد انغلاقاً على مفاهيم تخطاها الزمان، باحثة عن حلول لمشكلاتها في الماضي. هذا الاتجاه المغلق يكرس التخلف في عالمنا العربي والإسلامي، ويسقطنا في دوغمائية كريهة.

وفي هذا الكتاب نستعرض منهج الجدل وآداب الحوار في الفكر الإسلامي، وبخاصة أنه قد توافرت جهود نفر من علماء الأمة لإرساء قواعد الحرية الفكرية التي تتغذى بالحوار، وتنمو بالمراجعة. من خلال مؤلفات تراثية مهمة، شملت كتباً ودراسات أصولية، وأخرى كلامية وفلسفية، عالجها بمناهج نقدية مفكرون وفلاسفة، من أمثال: الحسن البصري. وابن حزم الأندلسي. والفيلسوف ابن رشد، رائد العقلانية العربية، وآخر الفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى.